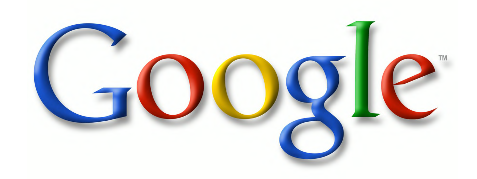




ÉTUDES CRITIQUES

SUR

L'ÉVANGILE SELON S^{T}. MATTHIEU,

PAR

A. RÉVILLE,

Doct. en Théol. et Pasteur de l'Église Wallonne de Rotterdam.

Ouvrage couronné par la Société de La Haye pour la Défense de la Religion Chrétienne.

LEIDE,

D. NOOTHOVEN VAN GOOR,

LIBRAIRE ÉDITEUR,

1862.

Consuetudo sine veritate vetustas erroris est. (Cyprien)

Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. (Jésus)

ÉTUDES CRITIQUES

SUR

L'ÉVANGILE SELON S^T^. MATTHIEU.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE I.

L'ÉVANGILE SELON ST. MATTHIEU.

CHAPITRE II.

LES *Λόγια* DE PAPIAS.

CHAPITRE III.

LES GRANDS DISCOURS DU SEIGNEUR DANS LE PREMIER ÉVANGILE.

CHAPITRE IV.

LE PRÔTO-MARC.

APPENDICE AUX CHAPITRES III ET IV.

CHAPITRE V.

LA PARADOSIS.

CHAPITRE VI.

LA RÉDACTION CANONIQUE.

CHAPITRE VII.

CONCLUSION.

MÉMOIRE PRÉSENTÉ A LA SOCIÉTÉ DE LA HAYE POUR LA DÉFENSE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE, EN RÉPONSE A LA QUESTION PROPOSÉE DANS LE PROGRAMME DE L'ANNÉE 1854 ET RENOUVELÉE DANS CELUI DE 1859.

Étant suffisamment démontré par les recherches critiques les plus récentes que l'Évangile de Matthieu, dans sa forme actuelle, n'est point identique avec les *Λόγια* mentionnés d'après Papias chez Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, c. 39) par le presbytre Jean, la Société demande:

Une dissertation établissant, sur des raisons plausibles, les rapports de l'Évangile de Matthieu avec les *Λόγια*, et fixant en même temps les règles à suivre pour la distinction des éléments de différente date que l'Évangile de Matthieu peut renfermer.

AVANT-PROPOS.

Les retards subis par la publication de cet ouvrage couronné depuis deux ans tiennent en partie à des causes indépendantes de ma volonté, en partie aussi au soin que j'ai pris de revoir encore une fois ce long et minutieux travail avant de le soumettre au jugement du public théologique. Je devais d'ailleurs aux juges qui m'ont honoré de leurs suffrages de prendre en sérieuse considération les observations qu'ils m'ont communiquées sur plusieurs points traités dans le cours de cette étude. En particulier je désire remercier publiquement M. le professeur VAN HENGEL de la bienveillance avec laquelle il m'a permis de profiter pour cette dernière correction des trésors de sa savante expérience. Si je n'ai pu me résoudre à partager toujours son sentiment sur les questions en litige, je n'en reconnais pas moins combien je lui suis redevable. Qu'il me soit également permis d'exprimer à M. le professeur SCHOLTEN et à M. BERGMAN, conservateur de la Bibliothèque Wallonne, ma gratitude sincère pour les bons secours qu'ils m'ont prêtés en vue de l'impression.

La question posée par la Société de La Haye est une

des plus intéressantes et des plus graves que puisse présenter la critique religieuse dans son état actuel. De sa solution dépend l'idée qu'il faut se former, non seulement du premier évangile, mais encore des deux autres synoptiques et de leur rapport avec le quatrième évangile. La solution que je propose est mienne. Cependant je ne prétends pas à l'honneur de l'invention. Je la considère plutôt comme le point d'arrivée naturel auquel devaient aboutir les recherches antérieures sur le même sujet. CREDNER, MM. REUSS et KŒSTLIN sont les auteurs qui m'ont le plus fourni de lumières. J'ai beaucoup emprunté aussi aux travaux de DE WETTE, de MM. SCHOLTEN et HILGENFELD, fort peu à l'ouvrage de M. EWALD sur les *Trois premiers Évangiles* (all. 1850). Bien que les résultats auxquels je suis parvenu aient une certaine analogie avec ceux qu'il propose j'ai l'espoir que ma théorie sur la formation des évangiles synoptiques échappera plus facilement que la sienne au reproche de complication inutile et d'enchevêtrement arbitraire.

C'est pendant que je terminais mon travail que M. REUSS a complété dans la *Revue de Théologie* de Strasbourg ses beaux articles sur les évangiles synoptiques et leurs rapports mutuels. On me pardonnera de prendre date auprès des juges du concours qui peuvent attester que je suis parvenu, indépendamment de ces articles, à des résultats très semblables fondés sur des observations souvent identiques. D'autre part il était à prévoir que j'aurais à enrichir mon propre fonds des découvertes d'un aussi habile explorateur. C'est ce que j'ai fait sans le moindre scrupule, en même temps que j'ai donné les raisons qui me semblent motiver quelques différences dans nos conclusions, surtout relativement à Marc.

J'ai tâché d'être clair et méthodique autant que possible

dans un genre de travail où les déductions courent toujours grand risque d'être vagues ou confuses. J'ai besoin qu'on veuille bien mettre sur le compte de cette louable intention des répétitions et des développements quelquefois un peu prolixes qui, au point de vue purement littéraire, fourniraient matière à la critique. Dans le même but et dans l'espoir de faciliter à mes lecteurs la compréhension de ces études dans leur ensemble, j'ai dressé un tableau synoptique des deux premiers évangiles, permettant de distinguer les éléments de différente date et de différente provenance dont le premier se compose. J'oserais même conseiller à ceux qui entreprendront la lecture de ce livre de la commencer par la Table des Matières et la Récapitulation qui se trouve au commencement du chap. VII. Ce sera le meilleur moyen d'obtenir une idée nette de la marche suivie, ce qui est essentiel pour juger un ouvrage de ce genre.

Dans ma conviction bien arrêtée, le rédacteur de notre premier évangile a composé son livre en combinant : 1° un recueil de sentences de Jésus, recueil réuni par l'apôtre Matthieu ; 2° un évangile anecdotique, écrit par Marc, compagnon de l'apôtre Pierre, et dont notre Marc canonique peut être considéré à peu de choses près comme la reproduction ; 3° un certain nombre de données qu'il a pu puiser dans la tradition évangélique se continuant autour de lui ; enfin 4° quelques notices provenant de ses réflexions personnelles. Peut-être puis-je ajouter que, tout en ayant attaqué la question sans aucun parti pris, j'inclinais toutefois à penser que l'hypothèse d'une collection primitive de *Logia* purs et simples était inapplicable à notre premier évangile. Plus j'ai avancé dans mon examen, plus j'ai dû me convaincre du contraire. Mais ici, et j'insiste sur cette observation, il ne faut pas oublier que les études critiques

comportent, quant à leurs résultats, plusieurs degrés de certitude. Je suis bien plus certain d'avoir désigné en gros les quatre facteurs dont la combinaison constitue notre premier évangile, que d'avoir sur tous les points de détail réussi à appliquer la règle de décomposition qui en doit résulter. On verra dans le cours de l'ouvrage comment la manière même dont cette combinaison a été opérée rend parfois difficile ou douteuse une application qui, prise en général, est d'une évidente légitimité et le plus souvent s'opère avec la plus grande aisance. Il me semble qu'en pareille matière il faut échelonner la probabilité des détails d'après leur degré d'importance en regard de la thèse principale et n'exiger de chacun d'eux qu'une certitude proportionnelle à cette importance.

D'accord sur ce point avec mon savant compétiteur, M. DE MURALT, les juges du concours eussent désiré que je fixasse à cinq, au lieu de sept, le nombre des séries de *Logia* qui se trouvent encadrées dans les récits du premier évangile. Il va sans dire que c'est là une question de forme à laquelle aucun de nous n'attache plus d'importance qu'elle ne mérite. L'essentiel en effet est avant tout de savoir quelles sont les parties de cet évangile qu'il faut attribuer à l'apôtre Matthieu lui-même, et non de dire au juste comment cet apôtre a divisé les rangées de perles précieuses qu'il a eu l'heureuse inspiration de réunir. Je ne veux pas non plus contester qu'il n'y ait une certaine force dans les considérations alléguées en faveur du nombre cinq. Je ne pourrais, il est vrai, me conformer au point de vue qui établit un rapport d'analogie intentionnelle entre les cinq livres de la Loi et les cinq séries supposées de révélations du Seigneur. Il me parait impossible, eu égard aux idées règnantes aux premiers jours de l'Église et dont l'œuvre elle-même de Mat-

thieu est une preuve, qu'un apôtre ait voulu jeter les bases d'un nouveau Testament écrit parallèlement à l'ancien. Que Papias ait divisé en cinq livres son *Exégésis* des *Logia* du Seigneur, cela prouve d'autant moins en faveur de la division en cinq séries du recueil de Matthieu que nous savons par Papias lui-même qu'il n'a pas pris ce recueil pour base de son travail. Ce qui plaide plus fortement à mon avis pour la division proposée, c'est que cinq fois seulement les grands Discours de Jésus se terminent dans le premier évangile par cette formule remarquable que nous regardons tous à juste titre comme un indice d'une collection, primitive et indépendante, de paroles du Seigneur : καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς κτε. On a dès lors le droit de se demander pourquoi nous devrions supposer plus de séries distinctes que cette formule ne se rencontre de fois.

Cependant qu'il me soit permis de dire qu'à mon sens cet argument est plus spécieux que réel. Si, comme nous le croyons démontré, l'évangéliste canonique a composé un livre en combinant l'œuvre purement didactique de Matthieu avec les récits anecdotiques de Marc, il a pu fort bien arriver que le fait lui-même de cette combinaison l'ait porté à supprimer parfois cette formule particulière. Tel a dû être le cas, par exemple, quand il a pu penser qu'un événement coïncidait exactement et sans interruption avec le prononcé d'un discours, et c'est précisément ce qui a lieu XII, 46, où le discours apologétique et anti-pharisaïque qui précède, lequel a son parallèle incomplet Marc III, 23—29, se présente comme immédiatement annexé à l'incident des parents du Seigneur venant le chercher au milieu de la foule. Aussi la formule habituelle est-elle ici changée en un Ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, qui en est l'équivalent. Ceci admis, on comprendra sans peine qu'au chap. XXIII qui contient un groupe de *Logia* adressés

principalement aux ennemis du Christ et qui parconséquent ne pourrait faire un même corps avec les *Logia* eschatologiques des chap. XXIV et XXV adressés aux disciples, l'évangéliste canonique n'ait pas séparé les deux groupes par un καὶ ἐγένετο κτε., vû qu'il considérait comme se suivant sans interruption les menaces contre le pharisaïsme incrédule et les enseignements de Jésus sur la fin des temps. En revanche ce groupe de *Logia* du chap. XXIII a une ouverture spéciale Τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησε τοῖς ὄχλοις κτε. v. 1. Si donc cette observation n'a pas autant de force qu'on serait tenté de lui en attribuer au premier abord, nous ne pouvons que nons en tenir au fait matériel et immédiat lui-même, savoir que dans le premier évangile, tel qu'il est sous nos yeux, il y a sept grands groupes de *Logia*, incorporés dans des récits anecdotiques empruntés à d'autres sources, et qu'il n'est pas difficile — du moins à notre avis et l'on verra au chap. III s'il est suffisamment motivé — de désigner l'unité, l'idée centrale autour de laquelle tourne chacun de ces sept groupes. J'ajoute que ce chiffre sept s'offrait aisément à l'esprit d'un apôtre juif pour grouper ses réminiscences. L'Apocalypse nous montre un phénomène tout semblable, et les sept paraboles du chap. XIII de notre évangile (celle du *Semeur* provient du Prôto-Marc), les sept démons de XII, 45, les sept malédictions du chap. XXIII, les sept fois septante pardons de XVIII, 21—22, peut-être même les sept demandes de l'Oraison Dominicale (VI, 9—13) prouvent dans tous les cas que ce chiffre était une forme fréquente de la pensée de l'écrivain.

Du reste j'abandonne volontiers cette question de détail au jugement des personnes compétentes, ne demandant pas mieux que d'être rectifié sur ce point comme sur tous les autres où je pourrais avoir tort. Je puis me rendre ce témoignage d'avoir été guidé dans ce travail par l'amour

pur de la vérité et aussi — ce qui au fond revient au même — par l'amour sincère de cet être unique dont les paroles dureront plus que le ciel et la terre, dont l'ineffable et mystérieuse beauté spirituelle excite à la fois le saint enthousiasme et la sainte recherche. C'est pourquoi, autant je suis disposé à accueillir les objections sérieuses, dénotant une étude sérieuse elle-même, qui pourront être avancées contre les résultats de ce mien travail, autant je suis décidé à n'avoir aucun égard à celles qui proviennent du zèle dépourvu de connaissance, et j'avertis d'avance que ce ne sont ni les gros mots ni les accusations d'impiété qui parviendront à me prouver que j'ai tort.

A. Réville.

CHAPITRE I.

L'ÉVANGILE SELON St MATTHIEU.

SOMMAIRE : § 1. DU PREMIER ÉVANGILE EN GÉNÉRAL. — § 2. STYLE. — § 3. BUT. — § 4. DICHOTOMIE D'APRÈS HILGENFELD. — § 5. CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT. — § 6. AUTHENTICITÉ.

---

§ 1. *Du prémier Évangile en général.*

Le livre qui ouvre la série des écrits canoniques du Nouveau Testament est un des monuments les plus remarquables et les plus importans du christianisme originel. C'est une des sources principales où l'Église des temps ultérieurs a régulièrement puisé la connaissance du Sauveur, de son histoire et de sa parole. Surtout comme témoin de la parole du Seigneur JÉSUS, ce livre réclame l'étude la plus attentive et la plus scrupuleuse de notre part. Si la critique moderne a souvent révoqué en doute l'exactitude et la crédibilité absolues de quelques unes de ses parties purement narratives, elle a toujours reconnu, même par sès organes les plus négatifs, le caractère d'authenticité et de fraicheur native, qui distingue à un si haut degré les discours de JÉSUS qui y sont contenus. Le sentiment populaire dans l'Église l'avait instinctivement devancée. On peut remarquer qu'en général, et là où des parallèles rendraient le contraire possible, lès sentences et les paraboles du Fils de l'Homme sont reproduites

de préférence sous la forme qu'elles ont dans le premier évangile (p. ex. V, 3; VI, 9 suiv.; XIII, 31—33 etc.): comme si la conscience chrétienne y avait trouvé dès l'origine l'expression la plus adéquate à son idéal et la plus digne de Celui qui avait des paroles de vie éternelle. Il y a, dans ce fait que nous nous bornons à signaler, un témoignage immédiat et spontané, d'une haute valeur, et de là un double enseignement que nous formulerons ainsi: en premier lieu, il est évident qu'aucun travail critique sur la composition de cet évangile, quels qu'en soient les résultats, ne saurait lui enlever ce privilège, qui réside dans son contenu même, indépendamment de toute circonstance extérieure; — en second lieu, il est non moins évident qu'aucune recherche critique ne saurait être plus captivante et plus instructive qu'une étude portant sur la manière dont un tel livre s'est trouvé rédigé.

Ainsi se fondent, selon nous, et l'importance de ce travail, et la parfaite tranquillité d'esprit avec laquelle le Chrétien peut s'y livrer. Passons sur-le-champ aux questions que soulève le premier évangile et aux problèmes qu'il pose à la solution de la science.

§ 2. *Style.*

Et d'abord avons-nous en lui un livre sorti d'une même main, d'une même rédaction se poursuivant depuis le commencement jusqu'à la fin et imprimant à l'ensemble son cachet particulier, au moins quant à la forme? Ou bien, comme c'est le cas de quelques livres bibliques, se composerait-il simplement de fragments juxtaposés, d'origine diverse et purement annexés les uns aux autres?

Quelques remarques sur le style nous autorisent à nous décider pour la première supposition (1).

Ainsi, dès la première ligne, nous rencontrons une expression, *υἱὸς Δαυὶδ*, que l'on peut considérer comme distinguant le

(1) Comp. Reuss, *Gesch. der heil. Schrift N. T.* § 193. — Scholten, *Kritische Inleiding tot de Schrift. des N. T.*, p. 5. — Credner, *Einleit.* I, § 37. — Spécialement Gersdorf, *Beiträge zur Sprachcharacteristik der Schriftsteller des N. T.* Leipzig, 1816.

premier évangile. Chez Marc et Luc elle est très-rare, tandis qu'elle se retrouve chez Matthieu I, 20; IX, 27; XII, 23; XV, 22; XX, 30, 31; XXI, 9, 15.

De même la tournure particuliere *Ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, ἰδοὺ* (I, 20) se reproduit nombre de fois: II, 1, *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος — ἰδού.*- II, 13, *Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, ἰδού.* II, 19, *Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου, ἰδού.* IX, 18, *Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς, ἰδού.* IX, 32, *Αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδού.* XII, 46, *Ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, ἰδού.* XVII, 5, *Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδού.* XXVI, 47, *Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδού.* XXVIII, 11, *Πορευομένων δὲ αὐτῶν, ἰδού.* Le mot *ἰδού* se rencontre, à la vérité, très-souvent dans le Nouveau Testament, mais nulle part, excepté Luc XXII, 47, il ne suit le génitif absolu. Cette tournure est donc une des marques caractéristiques du style du premier évangile. Du reste on peut y compter 53 *ἰδοὺ* ou *καὶ ἰδού.*

Une tournure de phrase analogue II, 9, *Οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν, καὶ ἰδοὺ*, donne lieu à une observation du même genre. Nous la voyons en effet se répéter: VIII, 32, *Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων, καὶ ἰδού.* Voy. aussi *ibid.* 33, 34. De plus XXVI, 50, 51: *Τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν — καὶ ἰδού.* XXVIII, 8, 9, *Καὶ ἐξελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου — καὶ ἰδού* (1). *ibid.* 19, 20, *Πορευθέντες μαθητεύσατε — βαπτίζοντες — διδάσκοντες — καὶ ἰδού.* Il n'y a pas, dans tout le Nouveau Testament, de tournure semblable. On peut alléguer encore cet emploi de *καὶ ἰδοὺ* avec le singulier précédent: III, 16, 17, *Καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη — καὶ ἰδού.* Comp. IX, 1—2, 19—20; XII, 9—10; XV, 21—22; XIX, 15—16; XXVII, 50—51. On ne peut citer comme parallèles que Luc VII, 36—37; XIX, 1—2; Act. VIII, 27. Enfin le premier évangile présente encore cette construction qui lui est également propre: VIII, 1—2, *Καταβάντι δὲ αὐτῷ — ἠκολούθησαν — καὶ ἰδού.* Comp. *ibid.* 23, 24, *Καὶ ἐμβάντι αὐτῷ — ἠκολούθησαν — καὶ ἰδού.* *ibid.* 28, 29, *Καὶ ἐλθόντι αὐτῷ — ὑπήντησαν αὐτῷ — καὶ ἰδού.* XXVIII, 1, *Τῇ ἐπιφωσκούσῃ — ἦλθε — καὶ ἰδού.*

L'expression *κατ' ὄναρ* est également spéciale à cet évangile et se retrouve II, 12, 13, 19, 22; XXVII, 19.

(1) Les premiers mots du v. 9, *Ὡς δὲ ἐπορεύοντο κτε.*, qui forment une vraie tautologie, sont condamnés par la critique du texte d'après les plus anciens manuscrits.

Διεγερθεὶς — ἀπὸ τοῦ ὕπνου, I, 24, nous offre encore une construction exclusivement propre au premier évangile, qui lie toujours le régime avec ce verbe par *ἀπὸ* suivi de l'article. Comp. XIV, 2; XXVII, 64; XXVIII, 7, tandis que tous les autres écrivains du Nouveau Testament construisent avec *ἐκ* sans article.

Οὕτως ἦν, I, 18. Habituellement dans le premier évangile *οὕτω*, *οὕτως* est avant le verbe. Comp. II, 5; III, 15; V, 12, 16; VI, 9, 30; VII, 12, 17; XI, 26; XII, 40—45; XIII, 40, 49, etc. Il est remarquable qu'à part XIX, 12, les rares exceptions que l'on peut signaler sont suspectées par la critique du texte. Ainsi V, 19, *οὕτω* est à effacer d'après le Cod. D, de même que IX, 33, et XXIV, 46 (D *et al.*). XIX, 8, *οὕτω* a été transposé pour l'euphonie. Voyez Gersdorf, *liv. cit.* p. 68. Sur ce point on ne peut observer aucune règle chez Luc ni chez Jean, qui placent ce mot tantôt avant, tantôt après le verbe.

Nous ferons une remarque analogue sur I, 24, *'Εποίησαν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος*. Comp. VI, 2; XX, 5; XXI, 6: XXVI, 19; XXVIII, 15. Nulle part dans le Nouveau Testament on ne retrouve *ποίησαι ὡς, ὡσαύτως, καθώς*. Luc met *ποιεῖν ὁμοίως*.

Une forme très-fréquente dans le premier évangile se rencontre encore II, 1, *Μάγοι — παρεγένοντο — λέγοντες*. Comp. II, 20: *ἄγγελος — φαίνεται — λέγων*. III. 1, *παραγίνεται Ἰωάννης — κηρύσσων — καὶ λέγων*. III, 17, et XVII, 5: *φωνὴ — λέγουσα*. VIII, 5, *Προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων*. IX, 18, *Ἄρχων εἷς ἐλθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων*. XIII, 36, et XIV, 15, *Προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ — λέγοντες*. XV, 1, *Προσέρχονται — γραμματεῖς — λέγοντες* etc. Au contraire Marc I, 40; Luc VII, 6; VIII, 49; XV, 6; XIX, 46, etc. ajoutent régulièrement *αὐτῷ* ou *αὐτοῖς*. Cette observation acquiert un nouveau poids du fait que, XIX, 3, et XXVI, 17, la critique du texte d'après Mill, Griesbach et Tischendorf, fondés sur les meilleures autorités, a rejeté *αὐτῷ* comme un *irreptitium*. La seule exception serait XXI, 1.

II, 2, *ἔρχεσθαι* avec l'infinitif aoriste est très-fréquent dans notre évangile. Comp. V, 17; VIII, 29; IX, 13; X, 34, 35; XVIII, 11; XX, 28; XXIV, 1; XXVIII, 1. Le troisième évangile présente la même particularité, Marc très-rarement, Jean, qui ordinairement construit avec *ἵνα*, deux fois seulement IV, 7, 15; Paul enfin deux fois également II Thess. I, 10; I Tim. I, 15.

II, 7, *Τότε* se lit 90 fois dans le premier évangile. Dans le

reste du Nouveau Testament il n'apparait que 68 fois, dont 6 dans Marc et 14 dans Luc.

II, 8, cette tournure *Καὶ πέμψας — εἶπε* et cette autre *πορευθέντες — ἐξετάσατε* caractérisent également l'évangile de Matthieu. Comp. pour la première XI, 2, 3; XIV, 10; XXII, 7; pour la seconde IX, 13; XI, 4; XVII, 27; XXI, 6; XXII, 15; XXV, 16; XXVI, 14; XXVII, 66; XXVIII, 7, 19. La seule exception pour la première serait Act. XX, 17; pour la seconde Marc XVI, 10, 15. et quelques exemples dans Luc et I Pierre.

II, 10, *Σφόδρα* revient très-fréquemment dans le premier évangile. Ainsi *ἐλυπήθησαν σφόδρα* XVII, 23; XVIII, 31; XXVI, 22; *ἐξεπλήσσοντο σφόδρα* XIX, 25; *ἐφοβήθησαν σφόδρα* XVII, 6; XXVII, 24. Ce mot est toujours après le verbe. Hors du premier évangile il ne se rencontre que Marc XVI, 4; Luc XVIII, 23; Act. VI, 7; Apoc. XVI, 21.

II, 12, *Ἀνεχώρησαν*. Ce verbe ne se lit qu'une fois dans Marc III, 7; une fois dans Jean VI, 15, et deux fois dans les Actes XXIII, 19; XXVI, 31. Le premier évangile le contient dix fois, II, 12, 13, 14, 22; IV, 12; IX, 24; XII, 15; XIV, 13; XV, 21; XXVII, 5. Quand ce verbe a un régime, il le gouverne avec *εἰς*. Marc, au passage cité, met *πρός*. Luc emploie exclusivement *ἀναστρέφειν*.

Rendons plus objectif encore ce résultat de nos observations au moyen des parallélismes suivants :

I, 24.	XXVIII, 15.
Διεγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.	*Οἱ δὲ λαβόντες τὰ ἀργύρια ἐποίησαν ὡς ἐδιδάχθησαν καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος κτε.*
II, 10—12.	XXVII, 27—30.
Ἰδόντες — ἐχάρησαν — καὶ ἐλθόντες — εἶδον — καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ — καὶ χρηματισθέντες — ἀνεχώρησαν.	*— παραλαβόντες συνήγαγον — καὶ ἐκδύσαντες — περιέθηκαν — καὶ πλέξαντες — ἐπέθηκαν — καὶ γονυπετήσαντες — ἐνέπαιζον — καὶ ἐμπτύσαντες — ἔλαβον.*
II, 22—23.	IV, 12—15.
Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βα-	*Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι Ἰω-*

σιλεύει ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας — ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας. Καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρὲθ, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

άννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲθ, ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναοὺμ —, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· Γῆ Ζαβουλὼν κτε.

Comp. Marc I, 14.

V, 17.

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.

X, 34.

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν.

Comp. Luc. XII, 51.

On peut dresser également le parallélisme entre XXVI, 67, et XXVIII, 16—17. Comp. Marc XIV, 64b—65b.

Il n'échappera pas au lecteur attentif que nos remarques aboutissent à couvrir, pour ainsi dire, les passages l'un par l'autre. Le passage A étant donné, il est facile de le rattacher au passage B par un trait de ressemblance, et B, à son tour, étendra ses ramifications par d'autres points de contact avec un grand nombre d'autres passages. Ainsi V, 17, et X, 34, rappellent l'habitude que nous avons relevée chez l'auteur de lier *ἔρχεσθαι* avec un verbe à l'infinitif aoriste et par VIII, 29, par exemple, se ramifient avec les passages les plus caractéristiques. De même XXVII, 27—30, qui dénote une si grande analogie de construction avec II, 10—12, se rattache par là aux nombreux passages où se rencontre le verbe *ἀναχωρεῖν*; ceux-ci, par II, 13, aux endroits plus nombreux encore que caractérisent un *ἰδού*, un *κατ' ὄναρ*, ou la tournure *ἐγερθεὶς παρέλαβε* etc. etc.

Nous sommes donc en droit d'affirmer l'unité de rédaction du premier évangile. Il présente au lecteur un style très-individuel, très-facile à caractériser et dont les contextures favorites enlacent le livre entier d'un réseau évidemment tendu par une même main. Il est bien entendu que ce premier résultat de notre critique ne préjuge absolument rien sur la diversité des sources auxquelles le rédacteur est redevable de la matière de son ré-

cit. Ce qui est seulement bien certain, c'est que toutes les parties du livre se relient les unes aux autres par une indéniable parenté de forme. Nous pouvons aussi appliquer sur-le-champ nos observations à la question, quelquefois soulevée dans un intérêt dogmatique, de l'authenticité des deux premiers chapitres. Ils portent évidemment l'empreinte exacte du même moule littéraire d'où sont sortis tous les autres. Il en résulte également que, si des critères internes ou des raisons historiques nous amenaient plus tard à supposer que notre évangile actuel a combiné des éléments empruntés à des sources hétérogènes, nous ne pourrions guère compter sur des différences de style et de grammaire pour les distinguer les uns des autres.

Pour en finir avec la caractéristique littéraire du premier évangile, notons encore plusieurs traits qui confirment ce que nous venons de dire. Ainsi l'expression ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, à partir de III, 2, est répétée 32 fois dans toutes les parties du récit, qu'il s'agisse de discours ou de faits. Elle est inconnue chez Marc et chez Luc. — Ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ou οὐράνιος se lit 22 fois et ne se retrouve ailleurs que Marc XI, 25. — Ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ou τοῦτο ὅλον δὲ γέγονεν ἵνα.... annonce régulièrement, et dans cet évangile seul, l'application d'un passage des prophètes. D'ailleurs ces applications sont nombreuses et nous devrons y revenir. — Le premier évangile est enfin le seul qui emploie les expressions suivantes :

μαλακία, μαλακὸς, IV, 23; IX, 35; X, 1; XI, 8.
μαθητεύειν, *endoctriner*, *enseigner*, XIII, 52; XXVII, 57; XXVIII, 19.
διστάζειν, *douter*, XIV, 31; XXVIII, 17.
ὁ πονηρὸς, *le malin*, *le diable*, V, 37, 39; VI, 13; XIII, 19, 38.
συντέλεια τοῦ αἰῶνος, XIII, 40, 49; XXIV, 3; XXVIII, 30.
ἐθνικοί, V, 47; VI, 7.
συμβούλιον λαμβάνειν (chez Marc ποιεῖν) XII, 14; XXII, 15; XXVII, 1, 7; XXVIII, 12, etc.

§ 3. *But.*

L'unité de rédaction une fois constatée, nous devons nous demander quel a été le *but* du rédacteur.

La question n'est pas si simple qu'elle le parait au premier abord. Sans doute le premier évangile veut être une histoire, mais il s'agit de savoir si l'histoire a été l'intérêt premier qui en a inspiré la rédaction, ou si nous ne devons pas le regarder comme dominé par un intérêt dogmatique ou polémique. Ainsi, le quatrième évangile nous fournit la preuve de fait qu'un écrit peut être historique par la forme et dogmatique par le but. C'est un livre qui raconte, non pour raconter, mais pour démontrer. On a pu, à bon droit selon nous, et sans qu'il en résulte une atteinte foncière à la crédibilité du récit, signaler dans le livre des Actes une tendance autre que le désir pur et simple de retracer uniquement ce qui s'est passé.

Quand Scholten (*Krit. Inleid.* p. 13) dit que cet évangile développe principalement l'idée du christianisme comme *royaume des cieux*, il a soin de limiter cette assertion à cet évangile »dégagé de ses fragments plus modernes" (*ontdaan van zijne latere bestanddeelen*). Circonscrit de cette manière, ce point de vue se confondra par la suite avec le nôtre. Mais à l'heure présente il nous faut une explication qui recouvre tout le livre actuel.

Faut-il la chercher dans un intérêt dogmatique se rattachant aux luttes dont l'Église primitive fut le théâtre, par exemple à la plus importante et à la plus connue, la lutte entre le Judæo-christianisme et le Paulinisme? Faut-il avec Schwegler (*Nach-apost. Zeitalter*, I, p. 90 et suiv.) le considérer comme inspiré par un judæo-christianisme ébionitique, ce qui ferait du premier évangile l'antithèse complète du troisième et ce qui le constituerait à l'état de livre dogmatique bien plutôt qu'à l'état d'histoire?

Nous avons de la peine à comprendre comment un point de vue aussi exagéré a pu être un instant soutenu. Sans doute il ne manque pas dans le premier évangile de passages difficiles à concilier avec les théories pauliniennes. Mais, outre qu'on en pourrait également citer dans le troisième (p. ex Luc II, 22, 23; XV, 31; XVI, 17; XXII, 30 etc.), il suffit d'une lecture quelque peu attentive pour s'assurer que le premier évangile, dans son ensemble actuel, NE PEUT PAS *avoir été inspiré par un* INTÉRÊT DE PARTI *judæo-chrétien en conflit direct avec le paulinisme* (1).

(1) Comp. Scholten, *Krit. Inleid.* p. 14 et suiv. — Reuss, *Histoire de*

Relèvera-t-on en faveur de la thèse opposée les déclarations du Seigneur sur la valeur permanente de la Loi (V, 17—20)? Nous opposerons les passages XV, 16—20, XXII, 37—40; XXIII, 23, où toute valeur religieuse et morale de l'homme est ramenée à une mesure exclusivement religieuse et morale elle même; et le passage XIX, 8, où il est textuellement parlé d'une accommodation de la Loi à la dureté du cœur. — S'appuiera-t-on sur le sens possible de la défence de *donner les choses saintes aux chiens* (VII, 6), c'est-à-dire aux Payens, sur l'ordre intimé aux Douze de ne pas aller vers les Gentils ni vers les Samaritains (X, 5, comp. XV, 24), sur la promesse de la Parousie devant survenir même avant que tout Israël soit évangélisé (X, 23), pour attribuer à notre évangile une tendance particulariste opposée à l'universalisme paulinien? Nous répondrons par des citations plus nombreuses et plus concluantes. C'est dans cet évangile que l'on voit le Messie naissant (II, 1—18) salué par des hommages payens et persécuté par le gouvernement national. C'est dans ce livre que l'on voit Jean Baptiste réduire à néant la valeur devant Dieu de la descendance d'Abraham (III, 9), Jésus prédire en termes exprès l'exclusion méritée d'Israël des joies du royaume (VIII, 10—12) et promettre aux ouvriers de la dernière heure le même salaire qu'aux premiers engagés (XX, 1—16). D'ailleurs comment est-il possible d'attribuer le particularisme juif à un livre qui contient une parabole où la parole de Jésus est assimilée à une semence que l'on répand sur un champ, et dont l'explication commence par ces mots: *le champ, c'est le monde* (XXIII, 38)?

Que conclure encore, au point de vue d'une tendance ébionitique, du fait que la généalogie de Jésus n'est dressée que jusqu'à Abraham, lorsque (XXII, 43) le titre lui-même de Fils de David est rabaissé devant le titre spirituel de Fils de Dieu? Qu'importe le silence gardé sur la mission des 70, lorsque (XXVIII, 19) les apôtres reçoivent l'ordre de prêcher à toutes les nations? Quelle conséquence auraient, au même point de vue, les dures paroles que Jésus oppose d'abord aux supplications de la Cananéenne, quand toute la péricope a pour résultat de montrer une victoire de la *Foi* sur la *Loi?* Que signifierait la supposi-

la Théologie apostolique, II, 617 et suiv. *Gesch. d. Heil. Schrift. N. T.* § 194.

tion d'une observance rigoureuse du sabbat (XXIV, 20), lorsque (XII, 1—13) Jésus et ses apôtres donnent l'exemple du contraire? En admettant que Pierre soit appelé X, 2, le premier des apôtres, et XVI, 17, le rocher de l'Eglise, les déclarations contenués XVI, 23, XVIII, 1—5, XX, 25—28, s'opposent à toutes les conséquences que l'ébionitisme ou le catholicisme-romain pourraient en tirer. Si l'évangéliste taxe de fausseté les témoins qui déposent contre Jésus (XXVI, 61), quoique nous sachions d'ailleurs qu'ils pouvaient être de très-bonne foi (Comp. Jean II, 19), il est peut-être inexact comme historien, mais non certainement judæo-chrétien de parti pris : car dans ce cas il se fût gardé d'enregistrer les passages où Jésus se proclame plus grand que le sabbat et le temple (XII, 6, 8). Quant à l'eschatologie, dont les couleurs sont plus judaïsantes sans doute Matth. XXIV que Luc XXI, ce n'est pas un critère réel dans la question. Paul lui-même (1 Cor. XV, 51—52, et surtout 1 Thessal. IV, 14—V, 3; 2 Thessal. II, 1—12) nous montre combien peu, dans les premiers temps de l'Église au moins, l'eschatologie fut un terrain disputé par les deux partis. Enfin si le premier évangile avait été écrit sous l'impulsion d'une tendance anti-paulinienne et avec l'intention de faire la guerre au paulinisme, serait-il un instant concevable qu'il eût contribué à propager des sentences de Jésus qui constituent, à vraiment dire, le germe d'où le paulinisme tout entier est sorti : par exemple, les comparaisons du drap neuf et du vin nouveau (IX, 16—17), la citation réitérée d'Osée VI, 6, sur l'infériorité du sacrifice par rapport à la piété (IX, 13; XII, 7), les antithèses du Sermon de la Montagne *il a été dit, mais Moi je vous dis* (1), l'affirmation que Jean Baptiste, plus petit que le moindre membre du Royaume, est pourtant le plus grand des prophètes et marque la fin de l'ère de la Loi (XI,

(1) On a objecté que Jésus, dans ces antithèses, avait moins en vue les prescriptions légales elles-mêmes que leur transformation traditionnelle, qu'il parlait moins de la Loi que de la jurisprudence établie. Mais, sans aller au fond de l'objection et en observant qu'en tout cas V, 27 et 38 ont trait à des textes positifs de la Loi, il est évident que la conscience des auditeurs ne faisait pas cette distinction. Le fait est d'ailleurs qu'aucun code ne se passe de jurisprudence, aucune morale écrite de casuistique, et quand la tradition les protége également, s'en prendre à l'une est s'en prendre à l'autre.

11—13), les déclarations du Seigneur sur l'effet rédempteur de sa mort (XX, 28, comp. XXVI, 26—28), enfin les nombreux passages stipulant le caractère purement éthique des conditions du salut, sans qu'on en puisse alléguer un seul qui le fasse dépendre de conditions extérieures ou arbitraires.

Il est donc de toute évidence que nous ne pouvons pas chercher le fil conducteur qui a guidé la pensée de l'écrivain, lorsqu'il rédigeait son livre, dans un intérêt de parti judæo-chrétien. Cette évidence est enfin reconnue par les adhérents mêmes de l'école qui a quelque temps soutenu la thèse opposée. Köstlin (*Der Ursprung und die Composition der Synopt. Evang.* 1853) l'a abandonnée. Baur (*Das Christenthum und die Christl. Kirche der drei ersten Jahrhund.* 1853, p. 24) semble en avoir fait autant. Hilgenfeld (*Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtl. Bedeutung*, 1854, p. 106 et suiv.) a cru précisément trouver, dans les déclarations universalistes qui parsèment le premier évangile, l'un de ses deux grands critères pour proposer une *dichotomie* que nous aurons bientôt lieu d'apprécier.

Une réponse plus plausible à la question posée et qui a réuni plus généralement les suffrages des critiques (1), est celle que Credner formule ainsi (*Einleit.* I, § 36) : *Démontrer aux Juifs convertis que Jésus crucifié et ressuscité des morts est réellement le Messie attendu.* Le but de l'évangéliste serait donc avant tout *apologétique*.

Il faut le reconnaître : cette opinion s'appuie sur beaucoup de phénomènes particuliers à cet évangile, et nous devrons nécessairement lui faire une place légitime dans notre propre réponse. Mais plusieurs considérations s'opposent à ce que nous nous y rangions entièrement. Ce point de vue ne *recouvre* pas le livre tout entier et ne rend compte que d'une partie de son contenu. Sans doute les citations des prophètes, qui y sont fréquemment

(1) Hug (*Einleit.* Part. II, p. 8) et Meyer (*Comm. üb. Matth.* 2me édition) ont adopté essentiellement le même point de vue. Dans la quatrième édition de son Commentaire, p. 20, celui-ci maintient cette opinion, au point de prétendre que la chronologie et l'histoire sont subordonnées à l'apologie. Sans nier ce dernier facteur, je crois que le vrai rapport est inverse.

invoqués, s'expliquent très-naturellement dans cette hypothèse. Mais n'oublions pas qu'après tout ces citations sont loin d'être continuelles. Il y a des chapitres tout entiers qui n'en présentent aucune et dont le contenu cependant aurait dû à chaque instant y donner lieu, si telle avait été la préoccupation constante de l'écrivain. On s'en persuadera surtout quand on verra avec quelle ingénuité, pour ne pas dire avec quel arbitraire, l'auteur trouve des *accomplissements* là où il y a tout au plus analogie d'idées ou de mots. Qu'on se reporte seulement au *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr, et l'on verra combien de rapprochements faciles à saisir entre la lettre de l'Ancien Testament et les faits évangéliques l'auteur a négligés en pure perte, si tel a été son but principal. En revanche il y a des fragments tout entiers de son livre dont l'intérêt est nul en dehors de l'intérêt chrétien historique proprement dit: par exemple, les discours de Jésus, plus longs et plus détaillés dans cet évangile que dans aucun autre. Une grande partie du livre est *didactique* et nullement polémique. L'on pourrait citer en masse les faits et les détails qui, par eux-mêmes, ne fournissent à l'apologète aucun argument, soit défensif, soit offensif. Enfin un évangile, écrit uniquement en vue de la controverse judaïque, n'aurait pas mentionné, sans les expliquer autrement, les doutes de Jean Baptiste (XI, 2—14), les calomnies des Pharisiens (IX, 34), les prédictions concernant la ruine de l'état juif (XXIV), ni, sans la réfuter plus péremptoirement, la tradition juive touchant la résurrection de Jésus (XXVIII, 15).

Une tendance spécifiquement dogmatique écartée et le but apologétique ne rendant compte que d'une partie du livre, il reste que le point de vue *historique* à été, en tout premier lieu, celui de l'évangéliste. Comme son livre, après tout, est une histoire, il faudra des indices bien clairs pour nous forcer à lui attribuer un autre but premier que celui-ci: *Raconter ce qu'il savait de l'histoire de Jésus.* D'omission préméditée, il n'y en a pas trace, et c'est une échappatoire dont on a énormément abusé que l'hypothèse d'omissions volontaires chez nos historiens évangéliques. D'avance il serait absurde de taxer d'un silence prémédité un écrivain qui enregistre des faits ou des sentences tout-à-fait analogues, au risque de se répéter (p.

ex. la guérison de deux aveugles IX, 27—30, comp. XX, 29—34; d'un démoniaque muet IX, 32—34, comp. XII, 22—24; la demande d'un signe miraculeux XII, 38—42, comp. XVI, 1—4; les sentences sur le scandale V, 29—30, comp. XVIII, 8—9; sur le divorce V, 32, comp. XIX, 9; les deux multiplications des pains XIV, 13—21, et XV, 32—39 etc.). Si le premier évangéliste avait jugé à propos de déclarer, comme le troisième, dans quel but il écrivait, il se serait certainement cru en droit d'annoncer comme lui un récit *complet* (*πᾶσιν* Luc I, 3), complet du moins autant qu'il lui était possible de le faire. Aurait-il pu dire également *καθεξῆς*, *par ordre?*

Sans doute: car l'auteur a si bien voulu écrire une histoire suivie et liée dans toutes ses parties qu'une des particularités distinctives de son livre, que nous n'avons pas encore relevée, parcequ'elle est ici surtout digne d'attention, consiste dans la fréquence, disons mieux, dans la profusion des liaisons chronologiques. En général elles sont d'un vague achevé, mais elles dénotent par cela même l'intention très-décidée chez l'auteur de relier chronologiquement toutes les péricopes entr'elles. Nous avons déjà parlé de la multitude des *Τότε* qui émaillent 90 fois le récit, ainsi que des expressions *ἰδοὺ*, *καὶ ἰδοὺ*, et des tournures participiales servant de transition, comme il s'en trouve I, 20; II, 9; I, 23; II, 1 etc. Nous devons signaler encore ces locutions réitérées:

ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης, VIII, 13; IX, 22; XV, 28; XVII, 18.
ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, X, 19; XVIII, 1; XXVI, 55.
ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, XI, 25; XII, 1.
ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ou au pluriel, III, 1; XIII, 1; XXII, 23.
καὶ ἐγένετο ὅτε, dans le sens de l'hébreu וַיְהִי, VII, 28; XI, 1; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1.
ἐκεῖθεν, IX, 9, 27; XI, 1; XII, 9, 15; XIII, 53; XIV, 13; XV, 21, 29; XIX, 15, etc.

Il en ressort évidemment que dans l'esprit de l'auteur tout se suit et s'enchaîne dans son histoire. Il n'est pas une péricope qui ne soit reliée à la précédente par une formule chronologique. Luc, qui énonce positivement son intention de donner à ses lecteurs un récit *καθεξῆς*, est moins riche en liaisons de ce genre et se contente souvent de présenter isolément bien des péricopes, se bornant à les lier avec un *ἦν δὲ* et le participe,

καὶ ἔλεγε, etc. En un mot, le premier évangéliste a voulu raconter tout ce qu'il savait de l'histoire de Jésus.

Naturellement il avait en vue une situation qui rendait un récit de ce genre désirable et désiré. Le point de vue historique pur, très-rare en tout temps, n'est guère admissible dans une histoire de Jésus. Le plus impersonnel de nos trois Synoptiques, Marc, laisse entrevoir au fond, sous les allures parfaitement objectives de son récit, le plaisir que l'écrivain éprouve à faire ressortir le côté miraculeux de la personne et des œuvres du Seigneur. Aux premiers jours de l'Église surtout, il est impossible d'exiger de l'historien de Jésus qu'il racontera purement et simplement son histoire sans avoir aucun égard aux circonstances, aux besoins et aux luttes du milieu où il écrit. Au surplus nous avons déjà reconnu, en nous élevant seulement contre la conséquence trop absolue qu'on en tirait, que notre évangile renfermait des parties dont le caractère était réellement apologétique. Si donc l'histoire a été, pour ainsi dire, le but *primaire* de l'évangéliste, il faut maintenant définir le but *secondaire*, l'intérêt additionnel qu'il voulait satisfaire en même temps. Et si nous pouvons poser tout de suite comme évident que ce but secondaire est apologétique, il faut voir dans quel sens et en vue de quelle situation. Cette nouvelle recherche nous renseignera aussi sur les lecteurs auxquels l'évangéliste adressait spécialement son œuvre.

Pour cela nous devons envisager surtout les passages qui portent l'empreinte de la *personnalité* de l'écrivain et se détachent par là du fond objectif de son récit. C'est une précaution qu'aurait dû prendre Köstlin (*liv. cit.* pp. 8—14), au lieu de recueillir ses preuves çà et là dans le livre, risquant ainsi de donner pour signes caractérisant l'auteur des phénomènes inhérents à toute histoire évangélique possible.

Or nous croyons pouvoir formuler ainsi le jugement auquel on arrive en suivant la méthode indiquée:

Le caractère apologétique du premier évangile suppose que l'auteur écrit en vue de Juifs chrétiens, éprouvant le besoin de concilier avec leur foi en Jésus comme Messie leur état de minorité dans la nation, et le fait que la nation, comme telle, refuse de croire en lui.

Son apologétique est donc à la fois judæo-chrétienne et anti-judaïque.

La preuve principale de cet énonce nous est fournie par la tendance générale des ἵνα πληρωθῇ, qui, de temps à autre, interrompent le récit. C'est ainsi que I, 22—23, la citation d'Ésaïe VII, 14, semble prévenir l'idée injurieuse que les Juifs se font de la naissance de Jésus, qu'ils disent illégitime. (1), et cette supposition est singulièrement confirmée par le phénomène, au premier abord très-obscur, que présente la généalogie qui précède. Quatre noms de femme, par exception, tranchent sur les noms d'hommes qui la composent exclusivement, et ces quatre noms sont ceux de Thamar, Rahab, Ruth, et Batséba. Est-ce seulement à cause de leur célébrité historique? Mais alors comment expliquer l'absence d'autres noms plus célèbres encore dans l'histoire de l'ancienne alliance, Sarah, Rébecca, Léa? C'est évidemment que, dans l'esprit de l'évangéliste, il est bon de montrer par des exemples bien connus et irrécusables que, dans l'histoire du peuple de Dieu, des irrégularités apparentes au point de vue religieux ou moral ont signalé des dispensations providentielles et qu'il faut se garder de juger trop hâtivement la naissance de Jésus d'après la première impression que peut causer son apparence anormale. C'était une idée rabbinique, conséquence assez naturelle de la croyance à la théographie littérale des livres sacrés.

Le séjour de l'enfant Jésus en Egypte est également l'accomplissement d'une prophétie (II, 15), de même que la première calamité dont sa naissance est l'occasion (II, 17).

Le nom méprisant de *Nazarien*, donné par les Juifs à Jésus et à ses disciples (comp. Jean I, 47; XIX, 19; Act. XXIV, 5), est un titre de noblesse, en tant que prédit par les prophètes (II, 23).

Le fait, objectionable aux yeux des Juifs de Jérusalem (comp. Jean VII, 41, 52), que Jésus prêcha surtout en Galilée, se trouve pleinement justifié (IV, 14) par la citation d'Esaïe VIII, 23—IX, 1.

(1) Celse prétend (Origène, *adv. Cels.* I, 32), que le père de Jésus était un soldat nommé Panthère. Le Talmud appelle Jésus יֵשׁוּ בֵּן פַּנְדִירָא c. à. d. *fils de la courtisane.* Comp. Nitzsch, *Theol. Stud. und Krit.* 1840, I, p. 115.

Si Jésus a surtout parlé au peuple en paraboles, au lieu de lui parler comme les Scribes (VII, 29) et au risque d'être mal compris (XIII, 10), il l'a fait pour accomplir une prédiction du Pseaume LXXVIII (XIII, 35).

L'humble appareil, au milieu duquel Jésus entre à Jérusalem, si peu conforme aux idées pompeuses que les Juifs eussent volontiers rattachées à l'entrée triomphale du Messie dans sa capitale, a été décrit d'avance par Zacharie IX, 9 (XXI, 4—5).

C'est une considération du même genre qui rendra plus acceptable le fait de l'arrestation nocturne du Messie (XXVI, 56) et du prix misérable auquel ses ennemis ont estimé son sang (XXVII, 9—10).

Si l'on compare surtout le récit de la crucifixion dans le premier évangile avec ce même récit dans les trois autres, on ne pourra se soustraire à l'impression que notre auteur, en traçant ce tableau, a constamment dans l'esprit le Ps. XXII, dont il s'efforce de faire cadrer autant que possible les expressions avec les circonstances de la Passion. Les analogies sans doute se présentaient facilement à l'esprit, mais notre évangéliste les presse avec insistance, citant le Pseaume textuellement et mettant dans la bouche des assistans les propres paroles des ennemis du psalmiste (XXVII, 43). Toute la crucifixion, ce *scandale* des Juifs, n'est donc plus qu'un *ἵνα πληρωθῇ* de ce Pseaume.

On le voit : toutes ces idées, les objections qu'elles prévoient, la manière dont elles les réfutent, se meuvent sur le terrain juif et eussent été sans point d'appui dans la conscience payenne.

D'autres phénomènes saillants de cet évangile appuient cette conclusion. Par exemple la symétrie qu'il relève I, 17, dans les trois divisions de sa généalogie. C'est l'idée juive de l'*ἀκρίβεια τῶν περιόδων* (comp. Josèphe, *Ant.* VI, 4, 8, et les exemples talmudiques recueillis par Lightfoot, *Hor. Hebr. ad h. l.*). On voyait dans ce parallélisme des nombres l'indication d'une direction providentielle ou d'un sens mystique. On peut voir dans les exemples cités par Lightfoot avec quel arbitraire les rabbins pouvaient sacrifier la réalité au désir d'obtenir des symétries de ce genre. La généalogie du premier évangile pourrait, elle aussi, servir de preuve. On n'obtient la triple série de 14 générations qu'à la condition 1° de compter deux fois

Jéchonias comme engendré *ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος* et comme engendrant *μετὰ τ. μετοικεσίαν*; 2° d'omettre plusieurs noms (Achazias, Joas, Amazias, Jojakim) dans la seconde et probablement aussi dans la troisième série. Du reste tout ce fragment est complètement juif. L'idée que Rahab, l'hôtelière de Jéricho, est la mère de Booz, est de tradition rabbinique et évidemment incompatible avec l'histoire. Le titre *βίβλος γενέσεως* est l'analogue du סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, Gen. V, 1; VI, 9. La Genèse compte aussi un nombre égal de générations d'Adam à Noé et de Noé à Abraham. — A l'autre bout de l'Évangile le soin tout particulier que l'écrivain met à relever deux particularités, dont l'une (XXVII, 8), le nom du champ de Judas, pouvait servir de preuve à une de ses assertions, dont l'autre (XXVIII, 15) élucidait l'explication juive de la résurrection, indique encore le milieu juif et l'intérêt juif dont la perspective dirige son apologétique. — Parmi les parties spéciales à cet évangile et sans parallèles dans les autres, l'histoire de la naissance et celle du statère amènent à la même conclusion, la première, par sa couleur toute orientale; la seconde, parceque l'incident qu'elle retrace n'avait guère d'intérêt que dans un milieu judæo-chrétien et devait par conséquent se conserver surtout dans la tradition judæo-chrétienne.

Mais il est un trait saillant de cet évangile et que nous signalons avec une insistance particulière à l'attention du lecteur: c'est le soin que prend l'écrivain d'appuyer sur le caractère large, national, populaire de la bienfaisance de Jésus envers le peuple, considéré à part de son gouvernement politique ou religieux. Tandis que d'autres évangélistes feraient plutôt ressortir la puissance surnaturelle du Seigneur par leurs récits de miracles isolés, le nôtre nous dit à chaque instant que Jésus *ἐθεράπευσεν πάντας, πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ*, IV, 23—24; VIII, 16; IX, 35; XII, 15; XIV, 35—36; XV, 30; XIX, 2; XXI, 14. L'on voit bien qu'il est mû par le désir de montrer comment les bienfaits du Seigneur, de ce Jésus, dont le nom seul était une promesse de délivrance pour *son* peuple (I, 21), se sont en effet accumulés sur le peuple. C'est aux *ὄχλοι* surtout, à la masse pauvre et méprisée que ces bienfaits s'adressent, IV, 25; IX, 36 etc. *Σπλαγχνισθεὶς* (IX, 36; XIV, 14; XV, 32; XX, 34 etc.) revient à chaque instant. Deux citations d'Esaïe (LIII,

1 et XLII, 1) ont pour but principal de relever ce caractère plein de mansuétude et de compassion pour les souffrances de son peuple (VIII, 17 et XII, 17 suiv.). Ce dernier passage surtout doit expliquer la forme paisible et silencieuse de cette bienfaisance libératrice et la justifier contre les objections de ceux qui eussent désiré plus d'éclat et de splendeur dans le ministère du Messie 1). Si Jésus a été repoussé par la nation, ce n'a pas été un seul instant la faute de Jésus. Au fond ce n'est pas non plus celle de la nation qui, livrée à sa seule impulsion, l'eût acclamé avec enthousiasme. Mais, dès les premiers jours de sa vie l'autorité politique l'a persécuté. Plus tard, et lorsque les bienfaits de Jésus évoquaient autour de lui un concert unanime de bénédictions, ce sont les Pharisiens et les dignitaires religieux qui l'ont troublé par leurs accusations et leurs machinations déloyales. Ce sont eux qui les premiers donnent le signal de l'opposition et dont les calomnies odieuses forment le point d'arrêt, contre lequel se brise peu-à-peu la popularité jusqu'alors incontestée du Seigneur (IX, 34), et ce contraste ressort avec vivacité des passages surtout où l'auteur cherche à décrire la bienfaisance de Jésus sous sa forme la plus large. Comp. XII, 14—15; XIV, 35—XV, 1; *ibid.* 30—XVI, 1; XIX, 2—3; XXI, 14—15. Et comme il s'impose au lecteur XXVI, 1 suiv. dans l'opposition que l'évangéliste stipule entre la prédiction mélancolique et résignée de Jésus sur sa mort qui approche, et la conjuration astucieuse formée contre lui par les chefs du peuple, *qui craignent le peuple!* 2) Ce sont donc les supérieurs et les sectes, qui doivent porter la responsabilité de l'incrédulité de la nation et des malheurs qu'elle s'est attirés par là (XXVII, 1, 20, 25).

Dans l'histoire de la Passion cet évangile renferme quelques traits inconnus aux deux autres synoptiques, le suicide de Judas, le message de la femme de Pilate, les intrigues du Sanhédrin pour empêcher le peuple de croire à la résurrection.

1) Ce caractère particulier du 1er évang. était déja relevé par Irénée *Hær.* III, 11, 8. *Humanae formae igitur hoc evangelium: propter hoc et per totum evangelium humiliter sentiens et mitis homo servatus est.*

2) Ceci est d'autant plus remarquable que, nous le verrons par la suite, l'auteur transcrit en cet endroit une source qui lui est commune avec Marc et y insère seul cette antithèse.

Autant de traits qui plaident pour la parfaite innocence de Jésus, en dévoilant les véritables ennemis du Fils de Dieu et de la nation.

Relevons enfin plusieurs petits indices qui achèvent de dessiner la tendance judæo-chrétienne (non pas ébionitique) de cet évangile. Jérusalem est appelée ἁγία πόλις sans autre désignation, IV, 5; XXVII, 53; comp. Luc IV, 9. Pierre est distingué des autres apôtres par l'épithète honorifique de πρῶτος, X, 2. Seul cet évangile a enregistré les paroles de Jésus à Pierre, XVI, 17—19, deux miracles qui le concernent personnellement, savoir la marche sur la mer (XIV, 27—31) et le statère dans la bouche du poisson (XVII, 24—27), ainsi que des préceptes disciplinaires formulés par le Seigneur lui-même (XVIII, 15—17). Nous verrons plus loin que la tradition patristique s'est formée sous l'influence de la même persuasion, savoir que cet évangile fut écrit par un Hébreu, pour des Hébreux et parmi des Hébreux.

Une histoire de Jésus, contenant un enseignement apologétique judæo-chrétien, tel est le premier évangile.

§ 4. *Dichotomie de* HILGENFELD.

Arrivés à ce point de nos recherches, nous sommes en mesure d'apprécier une hypothèse encore récente sur la formation de cet évangile, que nous ne pouvons passer sous silence. Cette hypothèse est la *dichotomie* proposée par le Dr. HILGENFELD dans un ouvrage plus remarquable selon nous en détail qu'en totalité 1).

Ce théologien pense avoir trouvé la loi qui a présidé à la formation du premier évangile. Il serait le résultat d'un écrit historique rédigé par l'apôtre Matthieu, dans le cadre duquel se seraient introduites, par un remaniement opéré entre l'an 70 et l'an 80, diverses additions qui auraient pris corps avec le récit préexistant. On pourrait assimiler cette formation à celle de la Genèse, dont le texte actuel est le résultat d'un remaniement *jehoviste* du texte original *élohiste* (p. 45). Comment et moyennant quels critères ce savant théologien parvient-il à dés-

1) *Die Evangelien.* Leipzig, 1854.

agréger les parties combinées, à reconstituer le récit primaire dans sa liaison et son unité et à indiquer les interpolations qui lui ont été annexées? C'est ce qu'il nous dit p. 106, un peu avant d'exposer son résultat final. Ses deux principaux critères sont 1° le *plan* ou la *disposition* (*Anlage*) du récit, qui permet de distinguer ce qui est homogène ou différent; 2° le point de vue *dogmatique* et *historique*, qui relie ou sépare les divers incidents du récit.

Armé de ces deux critères, dont le second seul signifie réellement quelque chose, Hilgenfeld arrive à désigner comme autant d'additions au texte primitif:

I, 18—II, 23. Naissance et enfance de Jésus.

III, 3, 14, 15. — III, 17 est modifié.

IV, 13—16. Transfert du domicile à Capernaüm.

IV, 23—25. V, 1ᵃ. Introduction au Sermon de la Montagne.

VII, 28—29. Clôture de ce Sermon.

VIII, 1ᵃ. Transition.

VIII, 5—13. Le centurion de Capernaüm.

VIII, 17. Citation prophétique.

IX, 35, 38 et X, 5ᵃ. Introduction du discours aux apôtres; IX, 36—X, 4 serait d'ailleurs *hier und da überbearbeitet.*

XI, 1. Transition au message de Jean Baptiste.

XII, 17—21. Citation prophétique.

XII, 22—45. Calomnies et exigences des Pharisiens, sauf quelques parties du discours remontant à l'original.

XIII, 1. Transition à l'enseignement parabolique.

XIII, 10—23, 35—43, 49—52. Intercalations.

XIV, 1—36. Hérode, décapitation du Précurseur, nourriture des 5000, marche sur la mer, séjour dans le pays de Génézareth.

XV, 15—20. Explication d'une parabole (?).

XVI, 9. Mention des 5000 nourris au désert. Peut-être aussi XVI, 5, 7, 8, 10—12.

XVII, 22—23. Seconde prédiction de la Passion et de la Résurrection.

XVIII, 8—9. Intercalation (?)

XX, 1—19. Parabole des vignerons. Troisième prédiction de la Passion et de la Résurrection.

XXI, 2—5. Citation prophétique, double monture du Seigneur.
XXI, 33—34. XXII, 1—14. Paraboles intercalées.
XXIII, 1. *Τοῖς ὄχλοις* (?). 37—39. Conclusion du discours.
XXIV, XXV. Discours eschatologiques.
XXVI, 6—13. Onction à Béthanie.
XXVI, 24. *Καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ* (?)
XXVI, 56. Accomplissement de l'Écriture (?)
XXVII, 3—10. Remords et suicide de Judas.
XXVII, 19. Songe de la femme de Pilate.
XXVII, 52, 53. Résurrection des morts.
XXVII, 62—66. Garde du tombeau.
XXVIII, 11—15. Corruption des soldats.
XXVIII, 19. *πάντα τὰ ἔθνη*.

Selon nous il suffit d'examiner ce résultat avec quelque attention pour en sentir l'arbitraire et l'insuffisance. A qui fera-t-on croire, par exemple, que II, 10—12 n'est pas de la même main qui a écrit XXVII, 27—30? Notons que l'auteur (pp. 115—116) se croit obligé d'admettre que l'écrit primitif et les parties ajoutées ont été également rédigés en grec. A défaut d'autre raison l'unité de style militerait victorieusement contre la théorie de Hilgenfeld.

Nous devons en même temps relever le fait que la plupart des arguments, que nous signalerons un peu plus loin comme s'opposant à ce que nous admettions l'authenticité traditionnelle de l'évangile, sont applicables à ce que Hilgenfeld regarde comme l'œuvre authentique et originale de l'apôtre Matthieu (voyez § 6).

Mais même en nous bornant à l'usage fait par Hilgenfeld de ses deux critères, nous avons des raisons valables pour repousser ses résultats.

Quant au premier, rien de plus arbitraire, rien de plus commode pour se débarrasser de tout ce qui gêne une théorie aprioristique que cette *disposition*, cette *Anlage* des récits. C'est par là qu'on arrive à supposer des retouches, des remaniements que rien absolument n'indique, tels que ceux que l'auteur prétend découvrir III, 3, 17; IX, 35—38; XII, 22—45, avec cette note qui se prête à tout: *einzelnes in den Reden*. On arrive bientôt à regretter la supériorité relative du texte actuel par rap-

port à la liaison. Ainsi il n'y a absolument aucune connexité entre VIII, 4 et VIII, 14, que HILGENFELD rapproche immédiatement dans le texte primitif. Il serait assez curieux que l'évangéliste parlât d'une *οἰκία*, s'il n'avait pas fait auparavant mention d'une *πόλις*. — Ce n'est d'ailleurs qu'arbitrairement, à ce point de vue de la *disposition*, que XXI, 33—44 et XXII, 1—14 sont enlevés à l'original. — Et puis, comment admettre que la touchante allocution du Seigneur à Jérusalem, XXIII, 37 suiv., soit une addition, soudée après coup à ce qui la précède, et que, dans l'évangile primitif, en tout cas très remarquable selon HILGENFELD lui-même par son contenu didactique, les discours de JÉSUS se soient terminés XXIII, 36? — Il est vrai que d'après lui le chap. X, qui renferme les instructions de JÉSUS à ses apôtres, suivait le ch. XXIII dans le livre primitif: autre hypothèse en l'air, et qui donnerait X, 42 pour clôture aux discours de JÉSUS! — Comment admettre d'ailleurs que dans le temps, dans le milieu où cet évangile primitif aurait été écrit, dans ce collège des Douze d'où a surgi une Apocalypse (point sur lequel HILGENFELD ne nous démentira pas), il aurait été dépourvu de discours eschatologiques? — Maintenant ce n'est pas notre faute si notre réfutation elle-même a l'air de se mouvoir quelque peu dans le vide. Rien n'est plus difficile à saisir qu'un fantôme.

Le second critère est plus positif, mais il manque de justesse dans ses applications. D'après l'auteur, tout ce qui respire le judæo-christianisme anti-paulinien (p. 114) appartient de droit à l'écrit primitif; les parties au contraire, qui se distinguent par une tendance universaliste nettement dégagée du judaïsme, sont autant d'additions ultérieures. Ceci est une pétition de principe, puisqu'il s'agirait de savoir avant tout si un écrit, rédigé par un apôtre antérieurement à la ruine de Jérusalem, doit être nécessairement particulariste et attaché au légalisme juif (comp. Apoc. V, 9). Mais, tant il est vrai que tous les efforts seront vains qui tendront à circonscrire l'enseignement de JÉSUS dans les étroites limites de l'ébionitisme, l'écrit original, tel que HILGENFELD se le figure, le dépasse en vingt endroits et eût à chaque instant donné gain de cause au paulinisme dans une discussion dogmatique. Pour ne pas nous répéter à satiété, nous indiquerons seulement les passages qui, selon cette théorie, auraient fait partie de l'oeuvre apostolique: III, 9; V, 13—14;

les antithèses du Sermon de la Montagne; VII, 12; VIII, 28—34 (où Jésus se rend dans une contrée payenne, guérit deux démoniaques du lieu et ne se retire qu'à la prière des habitants); IX, 13, 16—17; XI, 13, 27—28; XII, 6, 8; XV, 11 etc. en particulier la formule ἡ πίστις σου σέσωκέ σε IX, 22; comp. IX, 2; XV, 28 (1), que le rédacteur du livre eût soigneusement évitée, s'il avait voulu donner à son œuvre une couleur spécifique anti-paulinienne.

En résumé, la methode suivie, par Hilgenfeld nous paraît jugée par ses resultats. Quant aux éléments de vérité qu'elle renferme, en ce sens que, nous aussi, nous distinguons dans le premier évangile des parties ne se reliant pas entr'elles et différentes par le point de vue, sinon dogmatique, du moins historique, nous croyons nous les être appropriés et les avoir fondus dans une théorie moins sujette à objections.

§ 5. *Citations de l'Ancien Testament.*

Poursuivons nos recherches générales sur le livre en vue du besoin que nous aurons plus tard de connaître l'auteur autant que possible pour assigner leur origine historique aux diverses parties de son ouvrage.

Si tout ce qui précède nous a montré un Juif chrétien écrivant pour des Juifs chrétiens, il est indispensable de savoir quelque chose de ses facultés littéraires. Cela pourra par la suite nous servir d'indice quant aux sources qu'il a pu employer. En

(1) Hilgenfeld relève spécialement le contraste entre l'histoire de la Cananéenne, qu'il attribue au récit primitif, et celle du centurion de Capernaüm (VIII, 5—13). Ici, dit-il p. 67, Jésus se rend sur le champ à la prière d'un payen et exalte sa foi au-dessus de celle des Israëlites; là c'est presqu'avec dureté qu'il parle d'abord à la femme payenne et ce n'est qu'à titre d'exception qu'il lui accorde l'objet de sa demande. — Comment n'a-t-il pas vu que le rapport commun de ces deux beaux récits, ce qui fait l'unité de leur enseignement, c'est la *puissance de la foi*: IX, 13: ὡς ἐπίστευσας, XV, 28: μεγάλη σου ἡ πίστις. La différence est que le centurion a prouvé tout d'abord et spontanément l'énergie de sa foi et l'humilité de ses intentions, énergie, humilité que la Cananéenne n'a révélées qu'après provocation.

particulier sachons si nous pouvons le considérer comme l'un de ces Juifs qui, possédant également le grec et l'hébreu, pouvaient recourir à des sources écrites dans les deux langues. La réponse à cette question nous sera surtout fournie par la nature de ces citations de l'Ancien Testament, à tendance apologétique, qui contribuent tant à donner au livre et à l'auteur un cachet marqué d'individualité littéraire.

Inscrivons en tête de cette recherche ce résultat auquel on arrive nécessairement pour peu que l'on ait étudié la littérature juive et chrétienne des premiers siècles : la fermeté de la croyance à l'inspiration littérale de l'Ancien Testament n'a d'égale, en ce temps-là, que l'arbitraire avec lequel on en manie la lettre pour la faire servir de preuve à une démonstration quelconque. Ceci est un fait universel à cette époque — excepté dans la bouche du Seigneur Jésus. Lui seul sait n'en appeler à l'Ancien Testament que pour en exprimer, en quelque sorte, le suc religieux et moral. Tous les autres, un Paul ou un Jean eux-mêmes, s'attachent plus aux mots qu'au sens. Plus savante, plus systématique chez les uns, à Alexandrie par exemple, plus ingénue et plus candide chez les autres, cette herméneutique arbitraire s'applique à chaque instant sans prévoir d'objection tirée de son caractère ultra-subjectif (1). »Le Juif," dit DE WETTE (*Kurzgefasst. Comm. Matth.* p. 18, 3me éd.), »trouvait dans »l'Ancien Testament motif et cause de tout, indication et con»firmation de tout, soit qu'il invoquât des prédictions particu»lières, soit qu'il en tirât simplement des vérités générales. Dans »ses recherches à la poursuite de telles associations, il n'avait

(1) Cet état des esprits est ordinaire aux époques de transition, dans lesquelles on sent le besoin des choses nouvelles sans avoir conscience de leur incompatibilité avec les choses anciennes, auxquelles d'ailleurs on n'a encore aucune idée de renoncer. On les coud alors les unes aux autres sans prévoir la déchirure que la logique du temps entraînera. Voyez dans le *Journal de Théol. histor.* d'Illgen (1839, H. III) un article très remarquable de J. Chr. L. Georgii sur la *Philosophie religieuse* d'Alexandrie, où sa genèse psychologique est expliquée avec beaucoup de profondeur et de sagacité. On peut trouver une certaine analogie dans le progrès latent ou avoué que fit l'exégèse Socinienne aux XVIIe et XVIIIe siècles, malgré ses énormes inconséquences.

»aucun égard ni au sens historique, ni au contexte. Jusqu'à un »certain point le sens historique n'existait pas pour lui : du moins »il ne s'en rendait aucun compte précis."

Une étude attentive des citations prophétiques rapportées dans le premier évangile amène selon nous à la conséquence évidente que son auteur connaissait et le grec et l'hébreu et pouvait consulter des sources écrites dans les deux langues. La preuve en est qu'il use, quand et comme bon lui semble, pour le besoin de ses démonstrations, du texte hébreu et de celui des LXX, qu'il s'en rapproche ou s'en écarte, selon que le nerf de son raisonnement l'exige, de manière à prouver qu'il les connait et les compare mutuellement.

La première citation invoquée par le premier évangile (I, 23) est celle d'Esaïe VII, 14. Le sens historique de cette prophétie est qu'une *jeune femme* (הָעַלְמָה, proprement *jeune femme nubile*, non pas *vierge* dans le sens déterminé de ce mot (1), lequel se rend en hébreu par בְּתוּלָה), peut-être la femme du prophète (Knobel, *Comm. sur Esaïe*), est déjà enceinte et qu'elle enfantera un fils, dont la naissance sera le signe avant-coureur des jugements de Dieu sur Israël et ses ennemis (comp. Esaïe VIII, 3). Aquilas, Théodotion et Symmaque, en traduisant הָעַלְמָה par *νεᾶνις* ont plus exactement rendu l'original que les LXX qui ont mis *παρθένος*. Comp. le *Dial. c. Tryph.* 71, où Justin, qui ne savait pas l'hébreu, reproche aux Juifs de traduire par *νεᾶνις* au lieu de *παρθένος*. Mais l'évangéliste veut par cette citation démontrer que la naissance miraculeuse de Jésus a été prédite par Ésaïe. C'est pourquoi il se sert du texte des LXX qui seul pouvait lui servir de preuve et fait reposer tout entier l'accent de la pensée sur *παρθένος*. Il s'en écarte seulement en mettant *καλέσουσιν* au lieu de *καλέσεις*, qui du reste était déjà une déviation de l'original קָרָאת. — La seconde partie de la citation, qui concerne le nom d'Emmanuel, nous montre en revanche une allusion positive à l'hébreu. Emmanuel, aux yeux de l'évangéliste est le synonyme du nom de Jésus v. 21, lequel est le יְהוֹשֻׁעַ,

(1) Comp. en hébreu Cant. VI, 8 et Prov. XXX, 19—20.

proprement *Jehovah son secours*. Mais ce mot est presque semblable à celui de יְשׁוּעָה, *secours* ou *sauveur*, et l'écrivain conclut alors à l'identité de ces trois expressions: Jésus, Sauveur, Emmanuel. La connaissance du sens hébreu des mots ne lui échappe donc pas. C'est d'ailleurs ce que révèle déjà le rapprochement du v. 21 entre Ἰησοῦς et αὐτὸς γὰρ σώσει, puisqu'en grec l'analogie entre Ἰησοῦς et σώσειν serait trop éloignée, pour ne pas dire trop nulle, pour suggérer ce rapprochement.

II, 6 nous lisons une citation de Michée V, 2, ayant pour but de montrer que la ville de Bethléhem a été désignée par le prophète comme lieu de naissance du Messie. Le sens historique de la prophétie est que de Bethléhem, maison de David, sortira celui qui relèvera l'état affaibli. Au lieu que le prophète *affirme* la petitesse de Bethléhem, l'évangéliste la déclare οὐδαμῶς ἐλαχίστη. Le *medium* entre les deux textes pourrait être un *quoique*. Les LXX ont ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι. L'original בְּאַלְפֵי, les *milliers* ou subdivisions de tribus, est rendu par τοῖς ἡγεμόσιν, comme si l'évangéliste eût lu בְּאַלּוּפֵי. Peut-être aurait-il raison contre les LXX qui traduisent par χιλιάσιν (Fritszche, Baumgarten Crusius). Jusqu'ici l'évangéliste marche donc indépendamment des LXX et interprète à sa manière le texte hébreu ; mais, dans la seconde partie, il revient à eux par le mot ἡγούμενος, qui n'a pas d'équivalent dans l'original et se trouve dans le Cod. Alex. des LXX. Si nous réfléchissons maintenant que le nerf de la démonstration repose sur οὐδαμῶς ἐλαχίστη, ἡγεμόσιν et ἡγούμενος, nous devons tirer de cette citation la conclusion générale que nous avons énoncée ci-dessus.

II, 15 se trouve une citation d'Osée XI, 1, traduite indépendamment des LXX qui ont τὰ τέκνα αὐτοῦ (d'Israël), conformément au sens historique, mais non à la lettre originale. Ici notre auteur revient au texte hébreu qui, littéralement traduit, se prête mieux aux besoins de sa thèse.

II, 18, la citation de Jérémie XXXI, 15, présente ce phénomène que le membre de phrase θρῆνος — πολύς est emprunté pour les mots aux LXX et que, pour la construction, il serre

de plus près l'original. Le prophète parle de la douleur de Rachel, la vieille mère de la tribu de Benjamin, au moment où les Juifs sont emmenés captifs à Babylone. Les LXX traduisent *Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς*. Notre évangéliste côtoye de plus près le texte original, tout en les imitant encore en ceci qu'il ne mentionne pas deux fois les enfants comme l'hébreu. Ici encore se révèlent la connaissance et la combinaison des deux textes.

II, 23 nous présente l'une des plus étranges citations alléguées par l'évangéliste. Aucune ne démontre mieux le caractère purement extérieur de l'herméneutique appliquée par notre auteur aux Livres Sacrés. D'autre part il en ressort avec évidence que l'auteur connait le texte hébreu et s'appuie sur lui. Rien, dans une version grecque, ne lui eût permis de retrouver dans les prophéties le surnom de *Nazarien* appliqué d'avance au Messie. Mais il le voit dans le נֵצֶר, *surculus*, d'Ésaïe XI, 1, LX, 21: deux passages messianiques, dont le premier surtout désignerait individuellement le Messie. C'est à ce passage d'Ésaïe que les *eruditi hebræi*, dont parle Jérôme *ad Jes.* XI, 1, rapportaient aussi le *Ναζωρ. κληθ.* de notre évangéliste. Ces deux passages expliquent peut-être le pluriel *τῶν προφητῶν*, à moins que l'évangéliste, passant cette fois de la forme au sens du mot, ne regarde comme synonyme et n'applique au Messie le צֶמַח; *germen, soboles*, qui se trouve Jérémie XXIII, 5, XXXIII, 15, Zach. III, 8; VI, 12, et qu'il n'y ait encore une allusion au נָזִיר (Juges XIII, 5).

IV, 15—16 le ministère de Jésus en Galilée se trouve justifié par une prophétie d'Ésaïe VIII, 23—IX, 1. La version de l'évangéliste serre de plus près le texte original que celle des LXX, mais elle est appropriée aux besoins de l'argumentation. Le sens historique de la prophétie est l'assurance donnée par le prophète que la Galilée septentrionale sera délivrée du joug assyrien (comp. II Rois XV, 29). Notre auteur traduit רָאוּ par *εἶδε* (LXX *ἴδετε*), נֹגַהּ עֲלֵיהֶם par *ἀνέτειλεν αὐτοῖς* (LXX *λάμψει*). D'autre part le v. 15, qui dans l'original est un régime, devient dans

notre texte un sujet qui, joint à *ὁ λαὸς* du v. 16, gouverne le verbe *εἶδε*.

VIII, 17, notre évangéliste voit les guérisons miraculeuses de Jésus prédites dans le passage d'Esaïe LIII, 4, où l'interprétation ordinaire découvrirait plutôt une prédiction de la rédemption. Les LXX ont traduit, sous l'influence de cette idée, *ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται*. L'idée expiatoire, indiquée par le texte original et exprimée par les LXX, disparait entièrement dans l'évangile qui, tout en traduisant littéralement l'hébreu, prend les expressions du prophète dans le seul sens applicable à la circonstance donnée.

XII, 17—21, Esaïe XLII, 1—4, est encore invoqué pour justifier le caractère paisible, silencieux et débonnaire de l'activité de Jésus. Ici l'évangéliste est moins exact que les LXX. Il rend אֶתְמָךְ par *ᾑρέτισα* (LXX *ἀντιλήψομαι*), רָצְתָה נַפְשִׁי par *εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψ. μοῦ* (LXX *προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψ. μοῦ*), נָתַתִּי par *θήσω* (LXX *ἔδωκα*), יוֹצִיא par *ἀπαγγελεῖ* (LXX *ἐξοίσει*), יִצְעַק par *ἐρίσει* (LXX *κεκράζεται*). Ces différences de traduction, qui supposent évidemment la connaissance du texte original, donnent à la version de notre évangéliste un cachet plus approprié à sa démonstration. C'est sans doute parceque le reste du passage, à partir de *οὐ σβέσει*, n'a plus la même valeur apologétique à ses yeux — la pensée qu'il a surtout en vue se trouvant épuisée 18—20 — qu'il mélange ensuite les expressions des vv. 3 et 4 du texte prophétique. Du reste il se rapproche des LXX en mettant comme eux (selon le Syriaque) *εἰς νῖκος* au lieu de *εἰς τέλος* et en lisant avec eux לִשְׁמוֹ, *ὀνόματι αὐτοῦ*, au lieu לְתוֹרָתוֹ.

XIII, 35, l'évangéliste voit dans la méthode parabolique, employée alors exclusivement par le Seigneur, la réalisation d'une prédiction contenue au Pseaume LXXVIII, 2. Le psalmiste annonce le sujet de ses chants. Ce sera une revue rétrospective de l'histoire d'Israël. Ici notre auteur cite d'abord avec les LXX, qui, traduisant מָשָׁל, proprement ici *carmina*, par *παραβολαί*, lui offraient un texte très-applicable à la circonstance. Au contraire, dans le second membre du parallélisme poétique, il les aban-

donne et traduit pour son propre compte, donnant à la pensée une certaine emphase que les LXX ont évitée (*ἐρεύξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*). Le *κεκρυμμένα* de notre évangéliste s'adapte mieux au semi-ésotérisme que le récit antérieur attribue momentanément à Jésus-Christ (XIII, 11, 16—18, 36).

XXI, 5, la manière dont Jésus entre à Jérusalem est rapprochée d'un passage de Zacharie IX, 9. La version de l'évangéliste suppose encore ici le texte hébreu comme base. Si les attributs hébreux צַדִּיק וְנוֹשָׁע, *δίκαιος καὶ σώζων*, ne sont pas exprimés, cela tient à la tendance déjà signalée chez l'auteur à propos de XII, 17, à négliger ce qui n'est pas en rapport direct avec l'objet de sa démonstration; et ici, malgré la convenance de ces attributs, l'important est avant tout pour lui de justifier le genre de monture choisi par Jésus. C'est aussi là-dessus qu'il se sépare des LXX, tout en leur empruntant mainte expression, *πραΰς*, *ἐπιβεβηκώς*, *ὑποζύγιον*, qui attestent en tout cas la connaissance qu'il avait de leur texte. Ceux-ci ont traduit le texte hébreu עַל־חֲמוֹר וְעַל עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת par *ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*. Notre évangéliste n'a pas compris de la même manière la pensée du prophète. Au lieu de voir dans la double désignation de l'animal un parallélisme poétique et amplifiant, il pense qu'il est question de deux animaux et traduit en conséquence. — Les premiers mots de la citation *εἴπατε — Σιών* seraient plutôt empruntés à Esaïe LXII, 11; mais l'analogie avec les premières paroles du passage de Zacharie permet d'admettre sans peine une confusion, d'ailleurs sans importance, sous la plume de l'écrivain.

XXVII, 9—10, se trouve une citation attribuée à Jérémie par l'évangéliste, mais qui en réalité est de Zacharie XI, 12, ayant pour but de montrer que le prix pour lequel Judas a vendu le Seigneur a été prédit par le prophète, ainsi que l'usage qu'on a fait ensuite de la somme d'argent. Probablement le souvenir de Jérémie XVIII, 2 suiv. est cause de cette confusion de noms propres. Le sens historique est que le prophète, au nom de Jehovah, résigne le ministère pastoral qu'il a exercé sur Ephraïm et reçoit le salaire du berger, 30 pièces, qu'il jette ensuite, comme propriété de Dieu, dans le trésor du temple. Du reste

le passage de Zacharie est traduit très librement et approprié très naïvement aux besoins de la démonstration. Ἔλαβον est une 1ère personne du singulier dans l'hébreu et dans les LXX, il est ici une troisième personne du pluriel. La suite est une traduction peu claire du texte original qui aurait dû donner ὃς ἐτιμήθη, au lieu de ὃν ἐτιμήσαντο. Mais la particularité la plus curieuse est que là où le prophète disait: *et je le jetai* (le prix) *dans la maison de Jehovah dans le trésor* (וָאַשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר), l'évangéliste traduit : *et ils l'ont donné pour le champ d'un potier*. D'où vient cette étrange différence? Du même procédé que nous lui avons vu appliquer déjà à נֵצֶר, de ce qu'il a identifié הַיּוֹצֵר (= הָאוֹצָר) du prophète, le *trésor*, LXX τὸ χωνευτήριον, avec הַיּוֹצֵר, *le potier*, qui se compose des mêmes lettres et dont le sens se prêtait spécialement à la démonstration qu'il avait en vue. Puis, tandis que le v. 13 de Zacharie commence par les mots וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי, c'est à la fin que l'évangéliste met l'équivalent, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος (Comp. SCHOLTEN, *Inleid.* p. 12). Encore ici nous retrouvons, à côté d'une excessive liberté d'interprétation, l'attention visiblement portée sur le texte hébreu.

Enfin XXVII, 43, la citation du Pseaume XXII, 8, dont le but apologétique ressort de soi-même, est également conçue de manière à indiquer la connaissapce et la comparaison des LXX et du texte hébreu. Plus littéral que les LXX, il traduit גֹּל par πέποιθεν (LXX ἤλπισεν), il leur emprunte ῥυσάσθω αὐτόν et traduit כִּי חָפֵץ בּוֹ par εἰ θέλει αὐτόν (LXX ὅτι θέλει αὐτὸν).

On s'est demandé si, au lieu de parler du texte hébreu comme ayant servi de base à l'évangéliste, il ne vaudrait pas mieux supposer qu'il a utilisé un Targum araméen. Cette question, quant au but actuel de nos recherches, est de peu d'importance. L'araméen, dialecte syro-chaldéen alors usuel en Palestine, était la langue populaire, assez différente de l'hébreu classique pour nécessiter des traductions des livres saints à l'usage des classes

inférieures (1). Mais en réalité les analogies, qui unissaient les deux idiômes, ne permettent pas de supposer qu'un écrivain, possédant quelques connaissances littéraires et rabbiniques, tel que l'auteur du premier évangile, ne les comprît pas l'un et l'autre. Le mieux serait peut être de penser qu'il a été son propre *Targumiste* à lui-même. C'est du moins ce que rendraient vraisemblable les passages I, 21; II, 23; IV, 16; XXI, 5; XXVII, 9—10, qui dénoteraient l'intention visible de plier le texte hébreu au service des démonstrations apologétiques. Il n'est pas admissible qu'il eût trouvé ces passages ainsi préparés d'avance pour les besoins de son argumentation dans un *Targum* préexistant et rédigé sans aucun rapport avec son évangile.

Conclusion: l'auteur du premier évangile peut utiliser des sources hébraïques ou araméennes à côté de sources grecques. En particulier I, 23; II, 6; XXIII, 35 attestent à n'en pouvoir douter l'usage des LXX; d'autre part, I, 21; II, 15, 23; VIII,

(1) On trouve des exemples de ce dialecte dans le Nouveau Testament. Matth. XVI, 17; XXVII, 46; Marc V, 41; VII, 11, 34; XV, 34; Act. I, 19; XXI, 40; Jean V, 2; XIX, 13, 17; Apoc. IX, 11; XVI, 16. Comp. Scholten (*Krit. Inleid.* p. 10), Credner, (*Beiträge* II, p. 134 suiv.) Voy. aussi quant à l'origine et l'usage de l'araméen en Palestine et quant à ses rapports avec l'hébreu le savant ouvrage de M. E. Renan, *Histoire générale et comparée des langues sémitiques*, 1855; 2[de] édition 1858. — On peut citer comme caractérisant ce dialecte les traits suivants: l'article vient après le mot et est plus fréquemment employé qu'en Hébreu; le génitif se forme avec ־ד le participe est employé comme un temps proprement dit; le verbe a une conjugaison *causative;* tous les passifs se forment avec la syllable את; les sifflantes sont évitées et le ס est ordinairement changé en ת. La langue du Talmud et des rabbins est un hébreu très aramaïsant. Les Samaritains, que l'on comprenait d'ailleurs très bien en Judée et réciproquement, avaient un dialecte mélangé d'Hébreu et d'Araméen. Les *Paraphrastes chaldéens* ou *Targumistes* proprement dits, bien que moins hébraïsants que Dan. II, 4—7, 28; Esdr. IV, 1—6, 18; VII, 12—26, portent encore visiblement l'empreinte hébraïque. Pourtant leur but était de se faire entendre du peuple qui ne comprenait plus l'hébreu classique. Tout cela revient à dire que la différence entre les deux idiômes ne pouvait empêcher un écrivain, quelque peu familier avec l'usage de plusieurs langues, de la surmonter aisément.

17; XXI, 5; XXVII, 9—10 démontrent l'usage du texte hébreu plus encore que d'un *Targum* araméen.

Des passages, tels que I, 23; XV, 5 (comp. Marc VII, 11); XXVII, 46, supposent que l'auteur ne s'attendait pas à rencontrer chez ses lecteurs, au moins chez tous, la connaissance des deux langues. C'est une conclusion que ne pourraient infirmer d'autres passages (I, 21; II; 23)), qui, pour être compris, eussent exigé cette connaissance. Le caractère apologétique de ces derniers est déterminé surtout par les attaques dont la personne et l'œuvre de Jésus étaient l'objet; et du côté d'où partait ce genre d'attaques, on discutait en araméen plus volontiers encore qu'en grec.

§ 6. *Authenticité*.

Les résultats obtenus jusqu'à présent ne sont en eux-mêmes ni favorables ni contraires à l'opinion traditionnelle sur *l'authenticité* de cet évangile, opinion d'après laquelle il serait l'œuvre de l'apôtre Matthieu, l'un des Douze. On pourrait sans doute s'étonner déjà de voir un apôtre palestin utiliser le texte des LXX de la manière que nous avons vue. Mais, comme le remarque justement M. Scholten (*Inleid.* p. 10), les LXX pouvaient fort bien influer sur la composition d'un auteur hébreu écrivant en grec, soit qu'il traduisît lui-même son ouvrage antérieurement écrit en araméen, soit qu'il confiât au grec la première manifestation écrite de sa pensée. D'autre part, si l'apologétique judæo-chrétienne, qui inspire le texte à diverses reprises, serait d'accord avec la situation historique de l'apôtre Matthieu vivant et agissant en Palestine, elle le serait tout aussi bien avec la situation de tout autre individu, soit en Palestine, soit en dehors de ce pays, partout où il y avait des Juifs établis. La langue même dans laquelle l'évangile actuel se présente à nous n'est, en soi, d'aucune utilité pour résoudre la question. Il est péremptoirement démontré aujourd'hui que le grec était alors très répandu dans tout l'empire romain et notamment en Palestine (Comp. Hug, *Einleit.* II, p. 30 et suiv.) D'ailleurs il s'agirait encore de savoir si nous n'avons pas une traduction due aux soins de l'auteur ou surveillée par lui.

Si donc nous ne pouvons accepter l'opinion traditionnelle sur l'authenticité du premier évangile, c'est à cause de motifs indépendants de ces considérations et que nous formulerons comme il suit :

1°. En plus d'un endroit la narration canonique se dépouille du caractère strictement historique qu'elle devrait conserver d'un bout à l'autre, si elle émanait d'un témoin oculaire, pour revêtir des couleurs qui confinent évidemment aux régions du mythe ou de la légende. A cet égard le premier évangile, qui devrait, plus que Marc et Luc, être dégagé de toute apparence légendaire ou mythique, leur est inférieur et précisément dans plusieurs récits qui lui appartiennent en propre.

Ainsi les récits qui concernent la naissance et l'enfance du Christ (I et II), celui de la Tentation au désert (IV, 1—11), l'épisode de Pierre marchant sur les eaux (XIV, 28—31), le miracle du statère (XVII, 24—17), dans l'histoire de la Passion le message de la femme de Pilate, le grand rideau du temple déchiré, les saints ressuscités au moment de la mort du Christ (XXVII, 19, 51, 52—53), dans les récits concernant la résurrection la garde mise au tombeau (XXVII, 62—66, XXVIII, 11—15) nous paraissent dépasser les conditions de l'histoire proprement dite, surtout si cette histoire doit être un témoignage oculaire. Or nous regardons comme évident qu'un auteur contemporain de Jésus, témoin de sa vie, de sa mort et de la résurrection, ne donnerait pas lieu dans ses récits évangéliques à ces impressions plus ou moins accentuées de légende pieuse ou mythique. Pour concevoir leur possibilité, il faut admettre entre le fait primitif et le récit un espace de temps assez prolongé pour que le nimbe produit par l'éloignement permette à l'imagination de colorer ainsi les objets, sans manquer à la naïveté et à la parfaite sincérité d'intention qui donnent tant de charme à nos livres sacrés.

On nous reprochera peut être de faire intervenir un argument purement subjectif, en ce sens que tout le monde ne partagera pas cette impression que nous disons retirer de ces fragments du premier évangile, que d'autres ne verront aucune difficulté à recevoir comme pleinement historique ce que nous disons confiner au domaine de la légende ou du mythe. — Nous avouons

la difficulté au point de vue logique, tout en nous en remettant avec confiance au jugement de tous ceux à qui des études historiques ou critiques, indépendantes et prolongées, ont procuré ce sens de l'histoire si nécessaire quand on aborde de telles questions. Que l'on se demande seulement comment on envisagerait cette catégorie de récits dans un livre qui ne serait pas canonique! N'est-ce pas d'ailleurs un des arguments les plus probants de l'apologétique moderne en faveur de la réalité de l'histoire évangélique que de signaler les caractères qui distinguent en général des livres canoniques la littérature apocryphe, la pureté et la simplicité classiques de ceux-là, la nature bizarre et tourmentée de celle-ci? Or nous ne faisons qu'appliquer un critère analogue dans la distinction que nous faisons entre le reste de l'évangile et les fragments que nous avons signalés. A notre avis cette différence de couleur, bien loin d'être un argument contre la validité de l'histoire évangélique prise dans son ensemble, en est au contraire une irréfutable garantie (1).

2°. Du reste quand même on opposerait une fin absolue de non-recevoir à l'argument qui précède, il faudrait avouer que

(1) Voy. sur cette question et celles qui l'avoisinent l'excellent traité d'Ullmann, *Historisch oder Mythisch?* 1838. C'est la plus concluante des réfutations auxquelles a donné lieu la théorie de Strauss. — Nous ne pouvons entrer dans tous les détails, mais qu'il nous soit permis de signaler l'embarras pénible dans lequel serait plongé l'historien de Jésus, si le récit de la naissance selon le premier évangile, dû à un apôtre, devait être la mesure du même récit chez Luc. Ce serait la condamnation formelle de ce dernier. Le récit de Luc fait de Nazareth la demeure fixe des parents de Jésus (II, 4, 39) et considère le voyage à Bethléhem comme occasionnel, tandis que d'après notre évangile (II, 22—23), c'est après son retour d'Égypte et forcé par les circonstances que Joseph va s'établir à Nazareth. Il est impossible d'intercaler dans le récit de Luc le massacre de Bethléhem et le voyage en Égypte qui en est la conséquence. Dès que l'on peut regarder les deux récits comme deux traditions formées parallélement et indépendamment l'une de l'autre, il reste à l'historien d'en tirer par une comparaison critique les éléments de réalité historique qui y sont contenus. Mais quelle serait sa position, s'il devait sacrifier absolument l'une à l'autre? C'est pourtant ce qu'il devrait faire, s'il fallait attribuer à l'apôtre Matthieu les deux premiers chapitres de notre évangile.

nulle part dans cet évangile on ne sent la touche, on ne reconnait la présence du témoin oculaire dans ses narrations de faits et d'événements relatifs à Jésus Christ. Encore ici la comparaison avec Marc fait à chaque instant pencher en faveur de celui-ci la balance du témoignage le plus précis, le plus ému, le plus dominé par des souvenirs récents et personnels. Nous aurons lieu de le démontrer par la suite. Le récit de la vocation de Matthieu (IX, 9 suiv.) est le plus impersonnel qui se puisse concevoir, et si la tradition ne nous eût indiqué un nom propre, jamais on n'aurait supposé que l'auteur raconte en cet endroit sa propre histoire. La mention de l'ânesse et de l'ânon, sans écho dans les trois autres évangiles qui racontent le même fait, est amenée tout naïvement sous la plume du premier évangéliste par le désir qui l'anime de modeler autant que possible le fait historique sur la prophétie de Zacharie qu'il cite. Cette illusion innocente, parfaitement compréhensible si nous nous reportons au temps et à son esprit, le serait-elle encore s'il fallait l'attribuer à un témoin oculaire? Peut-on encore admettre aisément qu'un auteur comme Matthieu, contemporain des faits qu'il raconte, ait pu se servir des expressions *ἕως* ou *μέχρι τῆς σήμερον* dans l'intention que supposent les deux passages XXVII, 8 et XXVIII, 15? Dans le dernier passage l'expression *παρὰ Ἰουδαίοις* n'est-elle pas de la plus haute invraisemblance sous la plume d'un apôtre écrivant en Palestine avant la ruine de Jérusalem? Comp. Apoc. II, 9. Le témoignage si antique et si précis de Paul sur les apparitions du Ressuscité à ses disciples (I Cor. XV, 5—7) permet-il de compter au nombre des douze un auteur qui ne connait qu'*une* de ces apparitions, ainsi qu'on peut s'en assurer en comparant XXVI, 32 avec XXVIII, 10, 16? Enfin, nous avons vu p. 13 que notre premier évangile prétend sérieusement nous donner un récit chronologique des faits composant l'histoire de Jésus. Donc on devrait s'attendre, s'il est un témoin oculaire, à rencontrer chez lui une chronologie bien plus exacte et précise que celle que pouvaient nous fournir un Marc et un Luc. Or il est facile de s'assurer combien en réalité sa chronologie est vague et défectueuse et que sous ce rapport il est, sinon au-dessous, tout au plus au niveau des deux autres synoptiques. Nous devrions dire la même chose quant à la topographie.

3°. Dans le corps de l'évangile il se rencontre deux notions quant à la proximité de la Parousie et au champ d'action des Douze, dont la contradiction pouvait être voilée aux yeux d'un écrivain de la seconde génération chrétienne, mais ne se serait pas présentée sous la plume d'un apôtre des premiers jours.

Toute l'Église apostolique a cru au retour *très prochain* du Seigneur sous forme visible et corporelle, cela ne peut plus faire doute aujourd'hui dans la science. Seulement on peut apercevoir un changement graduel dans la manière d'estimer cette proximité. Tandis que les écrits antérieurs à la ruine de Jérusalem la représentent comme imminente ou du moins séparée du moment présent par un intervalle très-court (Voy. l'Apocalypse et les Épitres de Paul), les écrits d'une date plus récente, comme l'évangile de Luc ou l'épitre de Jude, laissent percer le sentiment où sont leurs auteurs ou leurs contemporains que la Parousie ne sera pas tout-à-fait aussi prompte qu'on l'avait cru d'abord. Hé bien ! dans notre évangile on peut découvrir un double point de vue sur ce sujet. X, 23, elle devra suivre de très près les événements décrits. Avant même que toutes les villes d'Israël aient été évangélisées, aussitôt après les afflictions que Jésus prédit à ses disciples immédiats, le Seigneur fera son apparition glorieuse (1). D'autre part XXIV, 9, 14; XXVIII, 19, supposent évidemment qu'il s'écoulera plus de temps entre la première et la seconde venue de Jésus Christ. Je le répéte, un auteur de la fin du premier siècle, combinant des sources différentes, pouvait enregistrer à la fois ces doubles assertions, soit que leur contradiction interne lui échappât, soit qu'il crût pouvoir la lever par une interprétation quelconque. Mais on ne pourrait pas les regarder comme partant d'une seule et même pensée originale, comme remontant à l'époque primitive où l'apôtre Matthieu peut avoir écrit. Le voyageur qui regarde en arrière peut considérer comme étant de niveau deux objets qui lui fussent apparus distans l'un de l'autre, s'il les avait contemplés lorsqu'il passait devant l'un d'eux, ou, d'une ma-

(1) Tout l'esprit de ce discours aux apôtres et en particulier les v.v. 16, 17, 18, 28, 34—36 s'opposent à l'échappatoire souvent invoquée qu'il s'agit ici d'une mission momentanée et préparatoire. Il est question, tout le long, de la mission définitive des Douze.

nière générale, c'est une de ces illusions d'optique qui sont possibles après, non pas avant.

Cette contradiction interne dans la perspective historique est éclairée et confirmée par celle qui suit. Nous savons par PAUL (Gal. II, 7—9) que les Douze, dont PIERRE est le représentant, considèrent encore vers l'an 55 leur mission apostolique comme ayant la Palestine et le peuple d'Israël proprement dit pour champ spécial et déterminé d'activité. Leur conduite envers PAUL prouve qu'ils n'ont aucune idée de borner l'église chrétienne au peuple Juif et qu'ils reconnaissent la légitimité des travaux et même de la doctrine personnelle de celui-ci. Mais la tâche spéciale qu'ils s'attribuent est de prêcher l'évangile à leurs compatriotes. PIERRE ne semble être venu à Antioche que par occasion. Ce n'est que plus tard, à une époque déjà très rapprochée de la guerre avec les Romains, et peut-être déterminé par le supplice de JACQUES-LE-JUSTE, lapidé en 62 sous le pontificat d'Ananus (JOSÈPHE, *Ant.* XX, 9, 1), que nous voyons JEAN quitter la Palestine pour s'établir à Éphèse. Du reste nous savons que les prétendues pérégrinations des Douze sont dépourvues de valeur historique (1). Hé bien! c'est aussi la même

(1) Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail les importantes questions auxquelles je fais allusion. Je me bornerai seulement, pour éviter tout malentendu entre mes lecteurs et moi, à poser quelques thèses qui me paraissent définir et expliquer la situation des deux grands partis qui ont divisé l'Église apostolique:

1°. JÉSUS a eu pleinement conscience de l'universalité de son œuvre dans l'humanité qu'il conviait à entrer avec lui dans le Royaume de Dieu et, les seules conditions qu'il ait stipulées pour en devenir membre étant exclusivement religieuses et morales, son enseignement tendait à l'abrogation de la Loi et contenait au moins l'égalité virtuelle des Juifs et des Gentils devant Dieu. — 2°. Il aurait voulu que son peuple, converti en premier lieu, devînt l'instrument de la conversion de l'humanité, laissant du reste au temps le soin de faire sortir en leur saison les fleurs et les fruits de la plante dont il déposait la graine en terre préparée. — 3°. C'est pourquoi il ne combattit les formes traditionnelles de la piété judaïque que dans la mesure où elles nuisaient à la piété intérieure ou dégénéraient en un formalisme corrupteur des consciences. — 4°. Si la mission confiée par JÉSUS aux Douze avait proprement la Palestine pour théâtre, ce n'était pas dans une pensée d'exclusion contre les Payens, c'était en vertu de la grande et profonde vérité que le *salut vient des Juifs*. — 5°. Les Douze,

manière d'envisager la mission des Douze que nous voyons inscrite dans le premier évangile. Les instructions apostoliques contenues dans le chap. X, partic. 5, 6, 23, forment le pendant exact de la situation supposée par l'épitre aux Galates.

Au contraire le passage XXVIII, 19, témoigne, par sa rédaction comparée au v. 16 du même chapitrè, d'un temps où cette distinction entre la mission parmi les payens et celle parmi les Juifs est oubliée, où par suite des rapides et brillants succès de l'Évangile dans le monde grec et romain et de leur rapport mieux apprécié avec mainte parole et mainte prédiction de Jésus-Christ, par suite aussi du vague qui dès les premiers temps s'était attaché à la notion d'apôtre, on attribua en général aux Douze le mandat d'évangéliser le monde entier sans distinction de Gentils ni d'Israélites.

4°. La chronologie et la vue d'ensemble du ministère de Jésus selon le premier évangile est en désaccord formel avec les données du quatrième évangile, qui apparait comme le mieux renseigné sur ces deux points. L'adoption des renseignements de ce quatrième évangile sur la durée et le théâtre de l'activité de Jésus s'oppose absolument à la croyance que le premier ait été écrit par un apôtre.

Nous tenons, afin d'éviter les complications, à raisonner en dehors de toute discussion sur l'authenticité du quatrième évangile. Nous laisserons même de côté la contradiction qu'on a souvent signalée entre Matth. IV, 12 et Jean III, 24. Bien que notable, elle pourrait s'expliquer par une erreur de mémoire encore compatible avec un témoignage oculaire. Voici qui est

ayant pénétré moins avant et moins promptement que Paul dans le spiritualisme absolu de la religion de J. C., continuèrent d'observer la loi et encouragèrent plutôt son observation en Palestine, où le zèle pour la loi attirait à l'Église les hommes religieux et détournait d'elle les soupçons des autorités. — 6° D'autre part ils sentaient que le dégagement du principe chrétien absolu opéré par Paul était trop conforme à l'esprit de tout ce qu'ils avaient entendu de leur Maître, pour qu'ils pussent en nier la légitimité. — 7° Leur position fut souvent embarrassée et indécise au milieu des deux partis et il y eut parmi eux des différences individuelles quant au plus ou moins de sympathie avec laquelle ils saluèrent l'oeuvre de Paul.

plus grave. D'après l'évangile de Jean, Jésus a partagé son ministère entre la Galilée et la Judée de manière à visiter au moins trois fois Jérusalem pendant sa vie active et il y a accompli des actes très importants avant le dernier voyage que sa mort a terminé (comp. Jean II, 12; V, 1; VII, 10); d'après l'évangile de Matthieu, Jésus n'aurait été qu'*une* fois à Jérusalem, y aurait été crucifié peu de jours après son arrivée et la Galilée aurait été exclusivement le théâtre de son ministère antérieurement à cet unique voyage en Judée. Comp. III, 13; IV, 1, 12, 23; VIII, 5, 28; IX, 1, 35; XIII, 1, 54; XIV, 13, 34; XV, 1, 21, 29, 39; XVI, 5, 13; XVII, 22; XIX, 1; XX, 17. Et notons bien qu'il est impossible de supposer une omission involontaire ou préméditée. Il est de toute évidence que l'auteur du premier évangile *ignore* que Jésus ait quitté la Galilée avant d'aller mourir à Jérusalem.

Contradiction non moins surprenante: les deux évangiles ne sont pas d'accord sur le jour de mort de Jésus. D'après le quatrième, Jésus a été crucifié le matin du 14 Nisan, le jour même dont la soirée, selon les prescriptions légales, était consacrée au repas pascal. Comp. Jean XIII, 1, 28; XVIII, 28; XIX, 14, 31, 42. — Le premier évangile au contraire prétend que Jésus, ayant fait préparer la Pâque par ses disciples (XXVI, 2, 19) se mit à table avec ses disciples et la mangea (v. 30, ὑμνήσαντες), de sorte qu'il aurait été crucifié, non pas le 14, mais le 15 Nisan (1).

(1) La contradiction de l'évangile de Jean et des synoptiques sur ce point est un fait avéré désormais. Ébrard lui-même (*Wissenchaftl. Kritik.* pp. 505—517) l'a reconnue, rétractant par là l'opinion qu'il avait antérieurement soutenue. — Quant à la conciliation que M. H. Lutteroth a proposée dans sa brochure intitulée le *Jour de la Préparation* (Paris, 1855), nous ne pouvons la considérer que comme une tentative impuissante, tout en rendant hommage à la science ingénieuse dont elle fait preuve. Sa donnée principale, le report de la crucifixion au 10 Nisan, 4 jours avant la Pâque, vient se heurter contre des impossibilités sans nombre dont le passage XXVI, 2 de notre évangile n'est pas la moindre. Voyez une réfutation détaillée de cette hypothèse par M. Colani, *Rev. de Théol.* XI p. 18. On trouve la question très clairement résumée par Tischendorf, *Synopsis Evang.* p. XLV. Voy. aussi Scholten, *De Sterfdag van Jezus*, *Godgel. Bijdr.* 1856, p. 1 suiv. Ce travail a servi de base à un article sur le même sujet publié par moi dans la *Revue de Théologie* XIII, 1 suiv.

Enfin, sans parler de la contradiction relative à la date de la purification du temple qui, selon JEAN, aurait eu lieu au commencement, selon MATTHIEU à la fin du ministère de JÉSUS, il est certain que le premier évangile borne encore à la Galilée l'unique apparition qu'il connaisse de JÉSUS ressuscité à ses disciples (XXVIII, 7, 10, 16), tandis que le quatrième en raconte deux autres qui se passent à Jérusalem.

Maintenant avons-nous le droit, dans la position complètement neutre que nous avons prise entre les deux évangiles, de préférer le témoignage du quatrième à celui du premier et d'en conclure que celui-ci ne peut-être immédiat et authentiquement émané d'un témoin oculaire, comme le veut la tradition?

Oui, car *a priori* les antinomies que nous avons signalées se présentent à nous avec un caractère prononcé de vraisemblance plus grande en faveur du quatrième évangile. Il est infiniment plus probable que JÉSUS ne viola pas régulièrement la loi religieuse de son pays en s'abstenant de visiter Jérusalem aux époques prescrites que de s'imaginer le contraire; plus probable qu'il fit des efforts pour gagner à sa sainte cause les habitants de la capitale que de penser qu'il borna son ministère à la Galilée où rien de décisif pour la nation ne pouvait être obtenu; plus probable que la crucifixion eut lieu le matin du 14 Nisan avant la fête solennelle que dans la journée du 15, quand toute œuvre extérieure était rigoureusement interdite. *A priori*, s'il faut décider laquelle des deux chronologies doit à son degré supérieur de vraisemblance de favoriser l'origine apostolique de l'un des deux évangiles, c'est évidemment celle du quatrième.

D'ailleurs n'oublions pas que des vestiges de la réalité historique, telle qu'elle est dépeinte dans l'évangile de JEAN, se retrouvent dans les synoptiques, particulièrement dans le premier, et qu'on ne peut pas, renversant le rapport, dire que le quatrième suppose indirectement la chronologie synoptique. L'allocution à Jérusalem qui se lit Matth. XXIII, 37, n'a de sens que si JÉSUS a visité plusieurs fois la capitale (comp. aussi IV, 25 et XXVII, 57) (1). Dans l'histoire de la Passion tout donne

(1) Voy. aussi de quelle manière ingénieuse M. REUSS déduit du texte de Luc IX, 51—XVIII, 14, série de récits spéciale à cet évangile, les

raison à l'évangile de JEAN plutôt qu'à celui de MATTHIEU. JÉSUS sort de Jérusalem après le repas pascal (XXVI, 30), quoique les prescriptions judaïques eussent exigé le contraire. Le Sanhédrin tient séance et se rend auprès du gouverneur comme en un jour ordinaire (XXVI, XXVII). Simon de Cyrène est rencontré, *comme il revenait des champs*, dit Marc XV, 21, très ressemblant en cet endroit au premier évangile et se renseignant aux mêmes sources. Les amis du Seigneur procèdent aux soins de sa sépulture sans craindre de violer le repos sacré du 15 Nisan (XXVII, 57–61). Notre évangéliste lui-même (*ibid.* 62) appelle ce jour de la crucifixion ἡ παρασκευή, comme JEAN XIX, 14, 31, 42. Enfin si PAUL semble indirectement confirmer la donnée du quatrième évangile (I Cor. V, 7), en ce sens que ces mots τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός ont un sens bien plus naturel si JÉSUS a rendu le dernier soupir le jour même où l'on sacrifiait l'Agneau pascal, si le même rapprochement mystique est à la base du nom d'*Agneau* conféré au Christ par l'Apocalypse, la tradition talmudique vient elle-même attester que JÉSUS est mort le 14 Nisan. *Traditio est vespera Paschatis suspensum fuisse Jesum*, dit la Gémare de Babylone d'après LIGHTFOOT. (*Hor. Talmud.* ad Matth. XXVII, 31). Voy. encore sur ce sujet la note A, à la fin de l'ouvrage.

5°. Notre dernière preuve contre l'authenticité traditionnelle du premier évangile sera fournie par le rapport incontestable qui l'unit aux deux autres synoptiques. Le parallélisme entre les trois livres est par moments tellement étroit qu'il faut de toute nécessité admettre l'une de ces trois hypothèses : ou bien le premier évangile a servi de source aux deux autres, ou bien soit les deux autres, soit l'un des deux autres lui a servi de source à lui-même; ou bien ils ont enregistré ou consulté des sources antérieures et identiques. Or la première hypothèse serait seule conciliable avec l'opinion traditionnelle : car on ne se

traces de plusieurs voyages du Seigneur à Jérusalem antérieurement à celui qui se termina par sa mort. *Rev. de Théol.* XV, pp. 6—8. art. sur les *Évang. Synopt.*) — La parabole du *Figuier improductif*, qui se lit seulement chez Luc XIII, 6—9, ne suppose-t-elle pas également que le Christ a été déjà trois fois à Jérusalem et veut tenter encore un essai suprême ?

représente pas un apôtre copiant littéralement un écrit émané d'un auteur secondaire pour raconter des événements où il a été partie prenante et partie intéressée au plus haut degré. Mais cette première hypothèse elle-même vient se heurter contre d'autres impossibilités morales. Entr'autres il en résulterait que Marc et Luc se seraient crus en droit de démentir carrément et à mainte reprise les attestations d'un témoin oculaire et d'un apôtre immédiat de Jésus et qu'en particulier Marc l'aurait plus d'une fois corrigé avec avantage. Si nos lecteurs veulent bien nous suivre jusqu'au bout, comme il nous faudra examiner de fort près les rapports des Synoptiques entr'eux et surtout des deux premiers, ils pourront se convaincre du poids irrésistible de cet argument que nous avançons en dernier lieu.

C'est donc pour nous le ferme résultat d'une critique indépendante et impartiale que le premier évangile, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui, ne peut pas être l'œuvre de l'apôtre Matthieu.

Cependant une tradition aussi imposante que celle qui affirme son authenticité apostolique, une tradition qui, depuis Irénée, est universellement admise dans la chrétienté et remonte en fait jusqu'à l'an 170 avec Apollinaris (voy. *Chron. Pasc.* ed. Dindorf, vol. I, p. 13), une telle tradition ne peut reposer sur un pur caprice et doit avoir sa raison d'être. La puissante antithèse qu'elle forme avec le résultat présent de nos recherches, nous engage naturellement à l'étudier et à rechercher si, analysée et poursuivie jusqu'à ses racines premières, elle ne nous fournira pas au moins les éléments d'une solution.

CHAPITRE II.

LES *ΛΟΓΙΑ* DE PAPIAS.

SOMMAIRE : § 1. LA TRADITION CONCERNANT L'ÉVANGILE DE MATTHIEU. — § 2. RÉSOUT-ELLE L'ANTITHÈSE ? — § 3. SON PROLONGEMENT DERNIER : PAPIAS. — § 4. PORTÉE ET SENS DE SON TÉMOIGNAGE. — § 5. CRÉDIBILITÉ DE CE TÉMOIGNAGE.

§ 1. *La tradition concernant l'Évangile de* MATTHIEU.

Nous ne chercherons pas de renseignements traditionnels sur notre évangile postérieurement à Jérôme (331--420). Après lui les connaissances scripturaires vont toujours en diminuant jusqu'à la Réforme. Ses écrits ont fixé la tradition pour dix siècles.

Dès la première citation nous nous trouvons en face d'une assertion de Jérôme dont le caractère est très grave. »L'Apôtre MATTHIEU, selon lui, aurait écrit son évangile en Hébreu."

Primus omnium Matthæus est publicanus, cognomento Levi, qui evangelium in Judæa Hebræo sermone dedit, ob eorum maxime causam qui in Jesum crediderant ex Judæis et nequaquam Legis umbram, succedente evangelii veritate, servabant (*Prolog. in Comment. sup. Matth. — Hieron. Opp. ed. Bened., Paris.* 1716, T. IV, p. 3.). Il y a plus. Jérôme prétend avoir vu et transcrit l'original hébreu, qu'il aurait retrouvé chez les Nazaréens de Bérée. Voici ce qu'il nous dit dans son *Catal.*

vir. illustr. c. 3 : *Matthæus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judæa propter eos qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit. Quod quis postea in Græcum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Cæsariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaræis qui in Beræa, urbe Syriæ, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.*

Il est à croire cependant que Jérôme ne fut pas toujours aussi positif dans sa croyance à l'originalité de l'exemplaire hébreu qu'il avait trouvé. Sans doute la comparaison avec le grec lui fit constater des différences assez notables entre les deux textes, bien que probablement le texte Nazaréen, qu'il transcrivit à Bérée, s'écartât moins du texte canonique que l'évangile en vigueur chez les Ebionites. Ce qui est certain, c'est que ses affirmations sont ailleurs beaucoup moins tranchées. *Illo* (evangelio sec. Hebræos) *utuntur Nazareni et Ebionitæ, a plerisque Matthæi authenticum vocatur* (*Comm. sup. Matth.* XII, 13). — *Ut plerique autumant secundum Matthæum*, dit-il du même écrit *Cont. Pelag.* III, 2. Mais cette vacillation de Jérôme (sur laquelle MEYER garde un silence étonnant dans la 4me édition de son Commentaire, p. 10) ne change rien à la thèse fondamentale qu'il accepte pleinement, comme toute l'antiquité chrétienne, savoir que MATTHIEU a écrit en hébreu pour des Hébreux.

Deux célèbres contemporains de Jérôme, Chrysostome (340—407) et Épiphane (320—403) nous fournissent des textes non moins clairs.

Chrysostôme, *Hom. in Matth.* I: *Λέγεται δὲ καὶ τῶν Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ (Ματθαιῷ) καὶ παρακαλεσάντων ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφιέναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς, καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ εὐαγγέλιον.*

Épiphane, *Hær.* XXIX *de Nazar.* *Ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί. Παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται.*

Id, *Hær.* XXX *de Ebion.* *Καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ*

Ματθαῖον εὐαγγέλιον — — *καλοῦσι δὲ αὐτὸ καθ' ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστί καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ Εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* — Comp. *Hær.* LI, 5.

Ici encore la pleine persuasion de deux écrivains, d'ailleurs indépendants l'un de l'autre, est que MATTHIEU a écrit son évangile en hébreu, quelque soit du reste le rapport possible entre l'évangile primitif et les évangiles judaïsants dont il est parlé. Ceci mérite d'être remarqué. On a maintes fois voulu expliquer la formation de cette tradition en disant que l'Église des premiers siècles avait accepté, sans y prendre garde, les affirmations intéressées des sectes judaïsantes qui, dans leur prétention aristocratique à l'antiquité, se complaisaient dans la pensée qu'elles possédaient l'évangile primitif sous sa forme originale, tandis que l'église universelle n'en aurait eu qu'une dérivation. Il est certain, au contraire, que cette tradition s'est maintenue, non *parceque*, mais *quoiqu*'elle favorisât les sectes judaïsantes. Des hommes tels que Jérôme et Épiphane surtout n'étaient guère de tempérament à leur faire cette concession, si elle n'avait été dictée par une sorte de nécessité.

Cyrille de Jérusal. (*Cat.* 14), Grégoire de Nazianze, Augustin (*De Consensu evang.* I, 23), après eux Théophylacte (*Comm. in Matth. prœm.*), Euthymius Zigabenus (I, p. 15 ed. Matthæi) partagent la même croyance traditionnelle. En fait c'est depuis ÉRASME seulement et parmi les protestants surtout que l'opinion contraire a souvent prévalu, en grande partie par la crainte qu'on avait que de la croyance traditionnelle ne surgissent des doutes sur l'autorité apostolique du texte actuel (1).

(1) „Plus tard," dit SCHOLTEN, *Krit. Inleid.* p. 4, „la grammatolâtrie pro„testante en appela à la Providence qui n'aurait pas permis la perte d'un „écrit canonique. *Deus enim aut voluit Hebræum codicem esse authenticum „aut noluit. Si voluit, — cur non servavit?* HOFFMANN, *ad Pritii Introd. in „N. T.* p. 307 et suiv." — Ajoutons ce raisonnement également fait de HEIDEGGER, *Enchiridion* p. 707: *Si hebraice evangelium Matthæus scripsisset, pro eo conservando et Dei providentia et ecclesiæ industria perenniter vigilasset indubie.* Comp. aussi Flacius Illyricus, *Nov. Test. — Compend.* p. 1.

Descendons le cours du temps et nous verrons cette croyance plonger par ses racines dans des terrains de formation bien antérieure.

Eusèbe (vers 324) *Hist. Eccl.* III, 24: *Ματθαῖος μὲν γὰρ, πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* — Comp. *ad Marin. Quæst.* II, dans la *Nov. Coll. Script. vet.* de Maio, I, 64: *Λέλεκται δὲ ὀψὲ τοῦ σαββάτου παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστῆς Ματθαῖος ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.* On a tâché, il est vrai, d'infirmer le témoignage d'Eusèbe (Hug, *Einleit.* p. 19) en disant que cet historien n'avait enregistré cette tradition qu'à titre de tradition seulement et qu'il ne garantissait pas sa véracité en qualité de théologien. On alléguait à l'appui de cette opinion un passage de son *Commentaire sur les Psaumes* (dans la *Coll. Patr. Græc.* de Montfaucon, I, p. 446), où, à propos de Ps. LXXVIII, 2, il s'exprime ainsi: *Ἀντὶ τοῦ φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς, Ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκείᾳ ἐκδόσει κέχρηται εἰπών· ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς.* Mais il en résulte seulement qu'Eusèbe regardait notre Matthieu grec comme une traduction de l'hébreu. C'est ce que montre clairement la suite du passage cité de la *Coll. vet. Script.* de Maio, *ad Marin. Quaest.* II: *Ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστῆς Ματθαῖος ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον. Ὁ δὲ ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων φωνὴν μεταβαλὼν αὐτὸ — Ὁ μὲν Ματθαῖος ὀψὲ ἀντὶ τοῦ βράδιον — — ὁ διερμηνεύων ἐπήγαγε τὸ σκοτίας οὔσης κτε.* Au surplus il nous importe peu quant à présent. Le témoignage d'Eusèbe a beaucoup plus de valeur à nos yeux comme attestant la tradition reçue que comme autorité critique.

Origène (185—202) rapporte, *ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιῶν — ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον* (Opp. Tom. III, p. 440, ed. Delarue. Comp. Eusèbe, *Hist. Eccles.* VI, 25). Sans doute c'est toujours la tradition qui parle par la bouche du grand docteur d'Alexandrie, *ὡς ἐν παραδόσει μαθών.* Mais cette tradition, il l'accepte pleinement. Et lorsque Hug (*Einleit.* p. 38) objecte qu'au temps d'Origène le texte hébreu ne pouvait être perdu, que cet auteur aurait certainement

bien désiré le voir et que cependant il ne l'a jamais vu, cette objection n'est-elle pas bien plutôt de nature à renforcer qu'à affaiblir l'universalité et la fermeté de cette tradition?

L'église de Syrie la maintenait également. Comp. Ebed Jesu, *Catal. libr.* 1, *Matthæus qui hebraice in Palæstina scripsit* (Assemani, *Biblioth. Orient.* III, 1, p. 8). Il ajoute d'après Credner *Einleit.* I, § 39 : *Hæc est communis Syrorum sententia.*

Le fondateur de l'école d'Alexandrie, PANTÉNUS (vers 180) *εἰς Ἰνδοὺς* (probab[t] l'Arabie Méridionale) *ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον* (EUSÈBE, *Hist. eccles.* V, 10). — Comparez Jérôme *De vir. illustr.* 36 : *Reperit (Pantænus in India) Bartholomæum de duodecim apostolis adventum Domini nostri Jesu Christi juxta Matthæi evangelium prædicasse, quod hebraicis litteris scriptum revertens Alexandriam secum detulit.* Nous avons ici une légende et une tradition. La légende, c'est le voyage de Barthélemy. La tradition, c'est l'affirmation simple et précise de la composition primitive de l'évangile de MATTHIEU en hébreu. Sans doute il se pourrait fort bien qu'une traduction hébraïque du Matthieu grec, opérée à l'intention des colonies juives de l'Arabie du Sud, fût à la base de tout ce récit. Mais cela n'influe aucunement sur le fait, qu'il suppose admis sans conteste dès le dernier tiers du second siècle, de la composition originale de l'évangile en hébreu (1).

Irénée enfin vient ajouter son témoignage fort important quand il s'agit, non de critiquer, mais de constater une tradition. *Adv. Hær.* III, 1, comp. EUSÈBE, *Hist. Eccles.* V, 8 : *Ὁ μὲν δὴ Ματ-*

(1) Le témoignage d'Apollinaris (*Chron. Pasc.* p. 14) concorde avec la tradition générale, bien qu'il ne dise rien de la langue originale, en ce sens qu'il atteste l'existence de notre MATTHIEU actuel ou du moins d'un évangile très-semblable entre les mains d'un parti très-judaïsant. Nous verrons en effet que pour qu'un évangile attribué à MATTHIEU serve d'autorité à ses adversaires dans la question pascale, le nôtre doit préexister.

θαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.

Telle est donc la donnée constante, incontestée de la tradition à partir de la fin du second siècle : l'apôtre Matthieu a écrit son évangile pour des Hébreux et en hébreu, c'est-à-dire en araméen : ce qu'Irénée veut dire par *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ*, Eusèbe par *πατρίῳ γλώττῃ*. Le paragraphe suivant nous montrera l'importance de cette tradition pour la question qui nous occupe.

§ 2. *Résout-elle l'antithèse ?*

Ce résultat constaté est-il de nature à résoudre ou à diminuer l'antithèse que nous avons vu se poser entre le premier évangile dans son état actuel et l'opinion vulgaire sur son authenticité ?

En aucune manière, et au contraire elle ne fait que la rendre plus saillante.

D'abord toutes nos objections contre l'authenticité apostolique demeurent, et quelle qu'ait été la langue originale de cet évangile, il reste établi pour nous que son contenu ne peut pas remonter à l'un des Douze.

De plus, comment se fait-il que cet original se soit perdu au point qu'on n'en retrouve aucune trace ? Car Jérôme lui-même n'a pas cru très fermement à sa découverte de Bérée et il sera toujours impossible de prouver qu'il n'a pas transcrit simplement une version hébraïque quelque peu altérée de notre Matthieu grec. Comment surtout concilier l'hypothèse d'un tel évangile écrit par un apôtre avec le prologue de Luc ? Car si l'un des Douze, antérieurement à la destruction de Jérusalem, a prétendu donner à l'Église un récit chronologique et suivi de la vie de Jésus (et notre premier évangile est écrit positivement dans cette intention), comment est-il possible que Luc, à la recherche de ses sources, ne l'ait pas connu, ou que, l'ayant connu, il ait pu se croire autorisé à changer si souvent l'ordre des faits et des enseignements ?

La difficulté que nous avons déjà signalée, celle qui provient de l'impossibilité de concevoir un rapport rationnel entre les trois synoptiques, si le premier est l'œuvre d'un apôtre témoin oculaire, reparait singulièrement agrandie par l'hypothèse indiquée par la tradition. Bornons-nous, pour la rendre plus frappante aux yeux de tous, au rapport qui doit unir notre Marc et notre MATTHIEU :

Ou bien Marc a connu et utilisé notre évangile;

Ou bien c'est notre évangeliste qui a connu et utilisé Marc;

Ou bien ils ont puisé à une source commune.

Or la première supposition est insoutenable, comme nous le verrons bientôt. La seconde est *a priori* contraire à l'opinion traditionnelle. Quant à la troisième, elle est incompatible avec l'état des deux textes, si la source commune dont ils proviennent était hébraïque.

Il ne s'agirait de rien moins en effet que d'admettre une double traduction coïncidant à chaque instant jusqu'au littéralisme, et si pareille coïncidence est inconcevable dans n'importe quelle langue, elle l'est encore bien plus en grec. Comp.

Matth. III, 4 avec Marc I, 6;
Matth. IV, 18—22 — Marc I, 16—20;
Matth. XV, 32—38 — Marc VIII, 1—9;
Matth. XXIV, 32—35 — Marc XIII, 28—31.

Le rapprochement avec Luc rend ce phénomène plus visible encore. Prenons pour exemple la parabole du Semeur:

Luc VIII, 7.	Matth. XIII, 7.	Marc IV, 7.
καὶ συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό.	*καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά.*	*καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτό.*
Luc *ibid*. 8.	Matth. *ibid*. 8.	Marc *ibid* 8.
καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν.	*ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν.*	*καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν.*
Luc *ibid*. 6.	Matth. *ibid*. 5.	Marc *ibid*. 5.
διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα.	*διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς.*	*διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς.*

Luc *ibid.*	Matth. *ibid.*	Marc *ibid.*
καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν.	*ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρώδη.*	*ἄλλο δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες.*

On sait combien est grande la richesse des conjugaisons et des prépositions grecques comparées à la pauvreté relative des langues sémitiques. »Au lieu de *προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* »(קְרָא תַּלְמִידָיו), le traducteur grec pouvait mettre *προσκαλέσας, προσ»καλῶν*; au lieu de *ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς* (הִשְׁכִּיב עַל־אָרֶץ), employer *ἀναπέ»σαι, ἀναπέσεσθαι, ἀναπέσασθαι* ou bien *ἀναπίπτειν, ἀναπίπτεσθαι*; pour »*λαβὼν*, il pouvait écrire *εἰληφὼς, λαβόμενος, λαμβάνων*; pour *εὐχα»ριστήσας* — *εὐχαριστῶν, εὐχαριστησάμενος*; pour *λαλοῦντος* — *λαλου»μένου, λαλήσαντος, λαλησαμένου*; pour *κρατήσατε* — *κρατεῖτε, κρατή»σασθε*" (Hug, *Einl.* I, 36). Comparez sous le bénéfice de ces observations ces deux parallèles:

Matth. XXIV, 33—34.	Marc. XIII, 29—30.
Οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.	*Οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ταῦτα ἴδητε γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.*

On peut encore arguer de la latitude indéfinie avec laquelle un traducteur grec aurait pu user des prépositions adjonctives *σὺν, μετὰ, ἐπὶ, παρὰ, κατὰ, εἰς, πρὸς* etc. Par exemple rien ne forçait les deux premiers synoptiques traduisant une source commune à employer le mot *κατακυριεύειν* (Matth. XX, 25; Marc X, 42) là où Luc emploie simplement *κυριεύειν*. — Voyez encore Matth. XXVI, 69 et Marc XIV, 67 cette locution-dialecte *καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ*. Comment l'attribuer à une pure coïncidence de traduction? — Remarquons encore que plusieurs passages de l'Ancien Testament sont cités dans les deux évangiles de la même manière, à la fois différente et rapprochée des LXX. Comp. Matth. XI, 10 et Marc I, 2; Matth. XV, 8—9 et Marc VII, 6—7; Matth. XXVI, 31 et Marc XIV, 27.

L'hypothèse d'une source commune aux deux premiers évangi-

les exige donc évidemment que cette source préexistante ait été déjà grecque.

Si maintenant nous revenons à l'examen interne de notre premier évangile, nous découvrirons d'autres motifs encore qui s'opposent à ce que nous le regardions comme une traduction continue de l'hébreu. Ils nous sont fournis surtout par les passages messianiques déjà analysés, dont la force probante est uniquement due au texte des LXX et qui, par conséquent, n'ont pas pu préexister en hébreu. On pourrait, il est vrai, les regarder comme des interpolations du traducteur grec; mais ceci déjà serait une énorme concession, qui équivaudrait à l'aveu que notre premier évangile, tel qu'il est, ne peut être considéré d'un bout à l'autre comme la traduction de l'œuvre apostolique de Matthieu. — De plus, c'est ici le lieu de relever le fait souvent signalé en critique et auquel je n'ai pas encore vu de réponse satisfaisante, celui qu'un original hébreu n'eût pas attribué au féminin רוח le rôle qui lui est attribué dans le premier chapitre (vv. 18, 20). Chez les Sémites, la רוח est ou la mère ou la sœur de Jésus. (Comp. Credner, *Beitræge*, I, p. 402). C'est sous ce point de vue que l'évangile des Hébreux envisage les rapports du Saint Esprit et de Jésus. Voyez Jérôme, *Comm. in Mich.* VIII, 6 : *Qui crediderit evangelio quod secundum Hebræos editum nuper transtulimus, in quo de persona Salvatoris dicitur :* »Modo tulit me Mater mea Spiritus Sanctus »in uno capillorum meorum," *non dubitabit dicere sermonem Dei ortum esse de spiritu* (1).

En résumé, autant la tradition ecclésiastique est uniforme et constante depuis la fin du second siècle quant à la composition de notre évangile par l'apôtre Matthieu, autant elle est positive quant à la langue originale dans laquelle il aurait été composé. Maintenant il se trouve que cette assertion est complè-

(1) Le même passage se lit dans Origène, *Hom.* XV *in Jerem.* : *'Εὰν δὲ προσίεταί τις καθ' ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησίν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα θαβώρ.*

tement inapplicable à notre évangile actuel et qu'elle serait plutôt de nature à provoquer des doutes sur la véracité d'une tradition inconciliable avec les faits. — D'autre part nous répétons encore qu'une tradition de ce genre doit avoir sa raison d'être. Il y a donc un mystère, une énigme à déchiffrer dans l'origine du premier évangile, pour expliquer à la fois ce qu'il est et ce qu'on le dit être.

Mais nous n'avons pas épuisé la tradition. Elle a un prolongement qui s'avance encore plus bas dans les profondeurs de l'âge et là, tout en conservant son identité essentielle, elle se présente à nous sous un aspect nouveau.

§ 3. *Son prolongement dernier: Papias.*

Dans la première moitié du second siècle vivait à Hiérapolis en Asie Mineure un évêque du nom de Papias, homme de tradition et homme d'influence, debout sur la limite de l'âge apostolique et de l'âge catholique, disciple de ceux qui avaient vu et entendu le Seigneur, vénéré de ceux qui devaient présider aux destinées de l'Église à la fin du second siècle, et dont, à tous ces titres, le témoignage mérite d'être écouté et pesé.

Eusèbe lui consacre tout un fragment de son Histoire, III, 39. Après nous l'avoir fait connaître comme érudit et comme chiliaste, l'historien de Césarée lui emprunte textuellement deux traditions concernant l'évangile de Marc et celui de Matthieu. *Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου*, dit Eusèbe après avoir retracé la formation de l'évangile pétrinien. *Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (συνετάξατο), ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς (ἠδύνατο) ἕκαστος* (1).

(1) Les deux variantes indiquées entre parenthèses sont sans importance. Les autorités les plus concluantes sont en faveur de *συνεγράψατο*, et *συνετάξατο* se serait plus aisément glissé sous la plume des copistes par consonance avec *τάξει*, *σύνταξιν* qui précèdent. L'imparfait *ἦν δυνατὸς* nous paraît plus conforme à l'intention de l'écrivain qui, croyons-nous, voulait justifier sa propre entreprise, et *ἠδύνατο* a pu aussi provenir d'une inadvertance causée par les prétérits précédents, en particulier *συνεγράψατο*.

Ceci est nouveau. Ici, comme chez Origène, chez Eusèbe, Épiphane, Jérôme etc. l'écrit évangélique, dont Matthieu serait l'auteur, a été composé *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ*. En cela la tradition déjà connue se prolonge identique à elle-même. Mais une expression singulière distingue immédiatement ce renseignement de tous les autres, *τὰ λόγια*, et si, *a priori*, il ne ressort pas de cette expression des lumières immédiates sur le sujet qui nous occupe, il est à espérer qu'il en surgira. Pour les obtenir deux choses sont évidemment nécessaires : 1° Savoir exactement ce que Papias a voulu dire; 2° s'assurer de la crédibilité de son témoignage.

§ 1. *Portée et sens de ce témoignage.*

Qu'a voulu dire Papias en attribuant à l'apôtre Matthieu une rédaction hébraïque des *λόγια*?

D'abord que les *λόγια* dont il s'agit, et quelque soit le sens précis de ce mot, désignent les *λόγια τοῦ Χριστοῦ*, c'est ce qui n'a jamais fait et ce qui ne peut pas faire l'objet d'un doute. La question est toute entière de savoir ce que Papias entendait par ces *λόγια*.

La signification classique du mot *λόγιον* nous transporte immédiatement sur le terrain religieux. Comp. le *Diction. grec* d'Alexandre, Paris 1836; Suicer, *Thes. Eccles.* Amstel. 1728, vol. II, p. 247. On donnait ce nom aux oracles qui affectaient généralement la forme sentencieuse ou gnomique. D'après Suidas (voy. Suicer, *liv. cit.*) les *λόγια* sont *τὰ παρὰ θεοῦ λεγόμενα καταλογάδην*, *les choses dites en prose au nom de Dieu*. C'est ainsi qu'ils se distinguent des *χρησμοὶ* qui désignent plutôt les oracles en vers. Les LXX nomment très souvent les prophéties *λόγια*, et ce mot comporte un sens analogue Rom. III, 2; Act. VII, 38, à propos de la Loi, dont chaque précepte était un *effatum Dei*. De là aussi son application fréquente dans la littérature chrétienne aux passages de la Bible pris isolément et

Le texte que nous suivons dans ces citations d'Eusèbe est conforme à l'édition de SCHWEGLER, Tubingue, 1852. — Nous avons reproduit les fragments d'Eusèbe concernant Papias dans la Note E à la fin du volume.

considérés comme l'expression d'une volonté ou d'une vérité divinement révélées. Le *λόγιον* est toujours un *effatum*, ayant un caractère d'autorité et énonçant sous une forme brève et impressive une vérité religieuse ou morale (1). Ce qui distingue les *λόγια* des *λόγοι*, c'est que ceux-ci, répondant plus positivement au français *discours*, supposent une unité de pensée et de développement qui les fait rentrer dans le domaine de l'art oratoire. Les *λόγια* au contraire peuvent être tantôt rapprochés par l'analogie interne, tantôt simplement juxtaposés, mais sans présenter nécessairement de suite continue, des transitions logiques ou rhétoriques.

Il en résulte donc que le *λόγιον* est toujours en soi quelque chose de didactique, qui ne suppose en aucune manière le fait ou la narration d'un fait historique. Qu'on n'allégue pas la circonstance que tel fait historique de la Bible a reçu ce nom.

(1) Eusèbe nous fournit de nombreux exemples de l'emploi du mot *λόγιον*, soit sous sa plume, soit sous la plume d'autrui. Les dix commandements s'appellent, dans l'ouvrage de Philon qui les concerne, *τὰ δέκα λόγια* (II, 18). Dans un passage emprunté au livre *de Vita Contempl.* du même Philon § 3 (Eusèbe, *Hist. Eccl.* II, 17) se trouve une description de la vie ascétique des Thérapeutes: „Dans chaque demeure," y est-il dit, „il y a un „sanctuaire où l'on n'apporte rien de ce qui est nécessaire aux besoins du „corps, *ἀλλὰ νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα* (prædicta) *διὰ προφητῶν καὶ* „*ὕμνους καὶ τἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται.*" Comp. aussi Hébr. V, 12; I Pierre IV, 11; Chrysostôme, *Hom.* XLVII *in Joh.* *ὅλοι γινώμεθα τῆς τῶν θείων λογίων ἀκροάσεως μόνης*. Ephrem le Syrien (d'après Photius Cod. 278, ed. Bekk) divise la nouvelle alliance, sous le rapport dogmatique et pour présenter les preuves scripturaires de la Trinité, par ces deux rubriques: *τὰ κυριακὰ λόγια* et *τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα*. De même l'expression générale *τὰ θεῖα λόγια* peut signifier l'Écriture Sainte, à peu près comme nous disons aujourd'hui la *Révélation* ou *la Parole de Dieu*. Un passage, un *locus sacræ scripturæ* est en vertu du même sens un *λόγιον θεῖον*, par exemple Eusèbe IX, 7, 15; 9, 7; X, 1, 4; 4, 7; 4, 28; 4, 43; VI, 23, 2. *De Martyr. Pal.* XI, 2. De même dans Ignace *ad Magn.* IX et *ad Smyrn.* III, ed. Coteler. Comp. aussi l'épitre de Polycarpe, VII, ed. Hefele: *καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τ ὰ λ ό γ ι α τ ο ῦ κ υ ρ ί ο υ πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ.*

Cela n'a eu lieu qu'en vertu de l'idée théopneustique qui voit dans la narration proprement dite une révélation divine. Or une telle idée suppose un canon rassemblé et fermé, considéré comme une théographie continue, grâce à laquelle le texte lui-même des narrations ou le fait narré lui-même constitue une révélation d'en haut. Tout cela est parfaitement inapplicable à l'époque de Papias, quand il s'agit du Nouveau Testament. Si donc nous nous en tenons au sens naturel et simple des expressions de Papias, il est certain que, d'après lui, ce que Matthieu aurait écrit serait un recueil, un *σύγγραμμα* de sentences, maximes et paroles du Seigneur, des *effata Domini*, et non pas un récit embrassant des faits historiques nombreux et détaillés et visant au caractère d'une biographie continue.

Ceci est grave et important à constater. Des critiques faisant autorité dans la science, parmi lesquels nous pouvons citer Lücke, *Stud. u. Kritik.* 1833, p. 501 ; Kern, *Ueb. d. Ursprung d. erst. Evang.* p. 8, Baur, Delitzsch, Thiersch, Ebrard etc. ont expliqué le témoignage de Papias comme s'il eût désigné un ouvrage dans lequel l'élément didactique tenait sans doute le plus de place, mais qui contenait aussi des narrations historiques. Papias l'aurait alors désigné comme un *σύγγραμμα* de *λόγια*, d'abord parce que pour lui les *λόγια* étaient la chose la plus importante à connaitre, puis en vertu de l'axiôme *a potiori fit denominatio* (1).

J'observerai d'abord que cette hypothèse est uniquement dictée par le désir de trouver un moyen d'appliquer le témoignage de Papias à notre premier évangile, joint à la présupposition qu'il est impossible d'extraire un ouvrage purement didactique de cet évangile. En fait elle ne se soutient qu'à la condition de ne plus prendre les paroles de Papias dans leur sens naturel.

Mais, de plus, ne trouvons-nous pas dans ce qu'Eusèbe nous rapporte de lui, de son œuvre et de ses paroles des motifs suffi-

(1) Schleiermacher, Credner, Weisse, Schenkel, Ewald, Wieseler, Koestlin ; Reuss, Meyer (3me et 4me édition) ont adopté le point de vue que nous préférons. Chez le dernier cité cela équivaut même à une rétractation.

sants de maintenir le caractère strictement didactique de l'œuvre qu'il attribue à MATTHIEU? C'est ce qui nous semble résulter de l'organisme logique qui relie clairement les *membra disjecta* qu'Eusèbe nous a conservés de l'œuvre de Papias. Le vieil évêque a voulu faire une ἐξήγησις τῶν λογίων κυριακῶν (ce que Jérôme traduit, *Catal. Script. eccles.*, par *Sermonum Domini explicatio*, comme s'il eût lu ainsi que Théophylacte (*Ad Act.* I, 18) κυριακῶν λόγων). Personne ne suspectera le sens exclusivement didactique du mot λόγιον tel qu'il est employé dans cette suscription de l'ouvrage de Papias. Lui-même d'ailleurs précise son but en disant qu'il a voulu *ordinare cum interpretationibus*, συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις les λόγια que son livre contient. Et comment sont désignés ensuite, et par lui-même, et par Eusèbe, les éléments constitutifs de ces λόγια? Ce sont des ἐντολαὶ, des παραβολαὶ, des διδασκαλίαι, des enseignements chiliastes (μυθικώτερα), des διηγήσεις τῶν τοῦ κυρίου λόγων. Il est donc certain d'avance que s'il se rencontre des narrations historiques dans son livre, ce sera à titre d'interprétation, de glose servant à les éclaircir et à les commenter, et que l'objet de l'ἐξήγησις annoncée est proprement les λόγια purement didactiques. Maintenant qu'on remarque bien la filiation des idées. L'évêque d'Hiérapolis a la prétention d'avoir recueilli les λόγια aux meilleures sources et de les présenter avec toutes les garanties possibles de véracité, et celle aussi de fournir à ses lecteurs un document qui l'emporte sur les écrits antérieurs où ils auraient aussi pu trouver des λόγια τοῦ κυρίου. Il spécifie d'abord pourquoi il a préféré aux livres la tradition vivante et permanente. On voit qu'il vit à l'époque où les documents évangéliques écrits commencent à se répandre beaucoup dans l'église. Quant à lui, ἀρχαῖος ἀνὴρ, il est resté fidèle à la vieille méthode, il n'a voulu s'en rapporter qu'à la tradition orale, que d'ailleurs il a pu connaitre toute fraiche encore et toute immédiate. Car, à défaut des apôtres qui ont quitté ce bas monde, il a pu consulter des disciples du Seigneur et savoir par eux ce que tel apôtre *a dit*. En particulier il a pu recevoir les témoignages d'Aristion et de Jean le Presbytre, τοῦ κυρίου μαθηταί. Comp. l'opposition des temps, εἶπεν en parlant des apôtres, λέγουσιν en parlant des deux μαθηταί. Il a connu les quatre filles prophétesses de Philippe l'évangéliste (comp. Act. XXI, 8—9). Voilà ses sources.

Il ne tient pas tant, au surplus, à la *quantité* qu'à *l'exactitude* des λόγια ou ἐντολαὶ qui lui ont été transmis. Καλῶς ἔμαθε, καλῶς ἐμνημόνευσεν. Rappelons nous toujours qu'il s'agit pour lui de rassurer ses lecteurs sur l'authenticité des paroles qu'il attribue au Seigneur. Marc, à la vérité, a rédigé par écrit ce qu'il s'est rappelé des choses dites ou faites par le Seigneur d'après ce qu'il avait entendu dire à Pierre, dont il était l'interprète. Mais il l'a fait sans ordre, ne pouvant faire autrement, quoiqu'avec une fidélité scrupuleuse, mais après tout soumis aux conditions de sa mémoire et de la nature occasionnelle de la prédication de Pierre. Son livre, à lui Papias, se présente donc avec des garanties au moins égales à celui de Marc. Matthieu, il est vrai encore (μὲν, non pas δὲ), a rédigé précisément une collection des λόγια, de ces λόγια mêmes dont Papias désire donner l'ἐξήγησις. C'est donc là, dira-t-on, qu'il faudrait les puiser de préférence. Mais une circonstance grave s'y oppose. Matthieu a écrit en Hébreu et les traductions qui circulent, sans qu'on puisse accuser la bonne foi des traducteurs, n'inspirent à Papias qu'une médiocre confiance. Elles sont divergentes et portent mainte trace de l'incapacité de leurs auteurs. Car c'est évidemment la pensée contenue dans les mots ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (1). C'est donc la φωνὴ ζῶσα καὶ μενοῦσα qui demeure, plus encore que le σύγγραμμα de λόγια de MATTHIEU, la source par excellence pour connaitre ces λόγια du Seigneur dont Papias veut faire une ἐξήγησις.

Si nos lecteurs ont suivi le fil de cette déduction toute entière basée sur les fragments conservés par Eusèbe, ils seront convaincus, nous l'espèrons du moins, du droit que nous avons de maintenir le sens purement didactique du mot λόγιον dans le passage qui concerne l'écrit de Matthieu. Et ne serait-il pas contre toutes les exigences de la logique et du langage d'attribuer à ce mot un sens différent dans le titre que Papias donne

(1) Contrairement à l'opinion de SCHLEIERMACHER (*Stud. u. Krit.* 1835, p. 577 etc,), nous pensons que le sens d'ἑρμήνευσε est ici déterminé par le contexte ἑβραΐδι διαλέκτῳ et que Papias fait allusion à des inexactitudes, réelles ou supposées, de traduction. Mais cela n'exclut pas les ἑρμηνείας plus développées qui interprétaient un λόγιον en y rattachant les circonstances historiques qui pouvaient en éclaircir le sens.

à son propre ouvrage et dans la définition qu'il donne de l'ouvrage de Matthieu ?

De plus en comparant les deux notices que nous fournit Papias sur le livre évangélique qu'il attribue à Marc et sur celui qui provient de Matthieu, nous arrivons à un résultat identique.

»Marc," nous dit-il," devenu interprète de Pierre, a écrit »soigneusement, mais sans les coordonner (*οὐ μέντοι τάξει*), tout »ce qu'il s'est rappelé *des choses ou dites ou faites par le »Christ*, *τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*." La vieille expression française *les Dits et Gestes* serait la traduction littérale de ces derniers mots. Ici la distinction entre le *fait* et le *dit* est indiquée nettement et avec une intention visible. Ce qui suit a pour but d'expliquer le *οὐ μέντοι τάξει*. Papias excuse ce manque d'ordre en faisant observer que Marc n'entendit pas et ne suivit pas lui-même le Seigneur, qu'il fut seulement compagnon de Pierre, dont l'enseignement, déterminé par des besoins de circonstance, ne pouvait relater les *discours* du Seigneur dans un ordre quelconque, soit logique, soit historique. — On insiste sur ce qu'ici Papias ne parle plus que de *discours*, pour montrer qu'il pouvait donc comprendre sous cette rubrique un livre où pourtant les faits historiques ne manquaient pas. — Pour nous, nous savons pourquoi Papias ne parle plus que des *λεχθέντα*, c'est que ce sont eux qui devraient ou auraient dû faire la matière de son *ἐξήγησις*, et nous n'en signalons qu'avec plus de confiance l'intention évidente exprimée par cette définition de l'ouvrage de Marc contenant, dit Papias, des *λεχθέντα* et des *πραχθέντα*. C'est après cette caractéristique de Marc, ayant écrit les *Dits et Gestes*, qu'il vient à Matthieu et qu'il nous dit simplement de lui qu'il a rédigé une collection de *λόγια*, d'*effata* du Seigneur. En vérité il serait par trop étrange qu'après avoir défini un livre en disant qu'il contenait des *λεχθέντα* et des *πραχθέντα*, le même écrivain, tout à côté, désignât sous le nom de recueil de *λόγια* un autre livre qui aurait également combiné le *fait* et le *dit*.

Enfin se fait-on une idée très nette de ce que pourrait être un ouvrage ayant pour but essentiel d'exposer une doctrine en rapportant un certain nombre de sentences ou paroles émanées de son auteur — et qui en même temps devrait joindre à ce contenu purement didactique des narrations historiques à titre

d'éclaircissements ou d'introductions? De deux choses l'une : ou bien chacune des sentences ou presque toutes auront leur encadrement historique, et alors il ne faut plus parler d'un *σύγγραμμα* de *λόγια*, c'est au moins une *ἐξήγησις*, un recueil anecdotique, — ou bien les narrations historiques sont très courtes, rares, employées seulement pour entrer en matière, mais alors comment cela peut-il se concilier avec la nature supposée de l'ouvrage? A quel titre des sentences ou des paroles, réunies uniquement par un lien interne ou logique, mais prises çà et là dans l'enseignement du docteur, pourront-elles se rattacher à un évènement particulier, à une circonstance momentanée?

De quelque côté que l'on se tourne il me semble impossible d'invalider l'opinion de ceux qui voient dans le témoignage de Papias l'indication formelle d'une collection pure et simple de sentences du Seigneur réunie par l'apôtre MATTHIEU. Les partisans de l'opinion contraire à celle que nous avons développée tout-à-l'heure ont cru pouvoir arguer du fait que les vestiges conservés de l'ouvrage perdu de Papias (1) étaient en partie des récits historiques, pour en conclure que celui de MATTHIEU pouvait en contenir aussi. Nous avons d'avance répondu à cette objection en remarquant que l'ouvrage de Papias n'était pas un simple *σύγγραμμα* comme celui de MATTHIEU, mais une *ἐξήγησις*, dans laquelle l'élément historique pouvait être invoqué comme servant à élucider ou à classer les parties didactiques. Ce que nous en savons est tout-à-fait en analogie avec cette présomption. L'histoire de la femme accusée devant le Seigneur, que l'évangile des Hébreux selon Eusèbe renfermait aussi, pouvait servir de base ou de glose historique à bien des enseignements de Jésus sur le pardon. Les miracles attribués par Papias, sur l'autorité des filles prophétesses de Philippe, à Aristion et à Juste Barsabas pouvaient n'être qu'un développement donné à des paroles du Seigneur comme il s'en trouve Matth. X, 1, 8; Marc XVI, 18. Ce prodigieux morceau sur les béatitudes millénaires, qu'Irénée a inscrit *adv. Hæret.* V, 33, 4 comme le tenant de Papias et de ceux qui avaient entendu Jean le Presbytre, et

(1) On les trouve réunis dans Routh, *Reliquiae sacræ*, p. 3.

qui se terminait par une manifestation d'incrédulité de la part de Judas, fournissait à l'exégète des *λόγια* une occasion toute naturelle pour raconter l'*ὑπόδειγμα* de Judas, la tradition à lui connue sur le genre de mort du traitre (1). Cette tradition, rapportée par Oecumenius, diffère beaucoup de celle qu'a consacrée le premier évangile. Atteint d'un embonpoint excessif qui l'empêchait de marcher, le malheureux aurait été écrasé sous le soc de sa charrue. Enfin le passage de Papias reproduit par Andreas de Césarée (*Comm. in Apocal.* ad XII, 7), où il est question d'anges déchus auxquels le gouvernement de la terre aurait été confié dans l'origine, faisait partie d'un *λόγιον* eschatologique ou pouvait lui servir de glose.

La question posée par la Société de La Haye est partie de

(1) Voici les deux fragments que relient, non seulement la mention de Judas, mais encore jusqu'à un certain point les mots eux-mêmes.

Presbyteri meminerunt qui Joannem, discipulum Domini, viderunt, audisse se ab eo quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat: Venient dies in quibus vineæ nascentur, singulæ decem millia palmitum habentes, et in una palmite dena millia brachiorum, et in uno vero palmite (brachio) dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botruo dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini, et quum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: Botrus ego melior sum, me sume et per me Dominum benedic. Similiter et granum tritici decem millia granorum et unamquamque spicam habituram decem millia granorum, et unumquodque granum quinque bilibras similæ claræ mundæ: et reliqua autem poma et semina et herbam secundum congruentiam iis consequentem. — — Hæc autem et Papias, Johannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum. — Et adjecit dicens: Hæc autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante „quomodo (ergo) tales genituræ a Domino perficientur?" dixisse Dominum: „Videbunt qui venient in illa" sous-ent. *vita* ou *terra*. Ne trouvons-nous pas maintenant dans le fragment qui suit rapporté par Œcumenius (*ad Act.* I, 18) une glose naturelle de ces dernières paroles? *Μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κοσμῷ* (comp. *qui venient in illa*) *περιεπάτησεν Ἰούδας· πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν, ἁμάξης ῥαδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη, ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι.* La même légende est rapportée par Théophylacte *ad Matth.* XXVII, 5 et *ad Act.* I, 18.

la non-identité de ces λόγια mentionnés par Papias, sans s'expliquer autrement sur leur nature, et de notre évangile canonique de MATTHIEU. En posant ainsi la question la Société était dans son droit. Quant à ceux qui s'étonneraient de voir affirmer aussi catégoriquement une opinion aussi contraire aux idées vulgaires en fait de canon, nous nous bornons à leur rappeler :

1°. Que si notre évangile actuel avait paru du vivant de l'apôtre MATTHIEU et revêtu de son sceau apostolique, ce ne serait pas vers l'an 150 qu'un vieil évêque, très curieux d'ailleurs de savoir au juste ce que les apôtres avaient dit, eût considéré la παράδοσις comme le seul moyen de connaitre avec certitude τί Ματθαῖος εἶπεν ;

2°. Que si les λόγια dont il parle n'étaient autres que notre évangile, sauf la différence de langue, il en résulterait de médiocres garanties quant à l'exactitude de notre traduction canonique; en tout cas il faudrait reconnaitre que le traducteur y a mis du sien (voy. le paragr. 2 de ce chapitre). N'est ce pas un sentiment d'inquiétude de ce genre qui perce dans le regret de Jérôme (*de Vir. Illustr.* 3): *Quod quis postea in Græcum transtulerit, non satis certum est?*

3°. Que certainement Papias en racontant, comme il l'a fait, la mort de Judas, ne connaissait pas – ou s'il le connaissait, n'attribuait pas à un apôtre, le récit contenu dans notre évangile actuel XXVII, 3—10 (1).

Le témoignage de Papias ramené à sa signification précise, il s'agit maintenant d'en examiner la crédibilité.

(1) Si l'on objectait qu'Irénée, qui a peut-être tiré de Papias sa croyance à la composition primitive du premier évangile en hébreu, n'a pas déduit de là le moindre doute sur l'authenticité apostolique de notre évangile, il suffirait de se rappeler qu'Irénée est un homme de tradition *quand même.* Il suffisait que la croyance traditionnelle sur l'authenticité du premier évangile fût fixée de son temps, et elle l'était, pour que rien au monde n'ébranlât sa confiance.

§ 5. *Crédibilité de son témoignage.*

La crédibilité d'un témoignage a ordinairement pour mesure la personne du témoin et la nature de la chose témoignée.

Quant à la personne du témoin, les critiques dont l'assertion de Papias dérangeait les combinaisons, ont plus d'une fois invoqué le jugement qu'Eusèbe porte sur l'évêque de Hiérapolis dans le fragment qu'il lui consacre, *σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν*. Mais le motif, allégué par Eusèbe à l'appui de ce jugement sévère, roule tout entier sur les opinions très chiliastes de Papias, dont les espérances millénaires se reflétaient fortement, soit dans les enseignements qu'il attribuait au Seigneur, soit dans ses interprétations, où les *μυστικῶς εἰρημένα* étaient toujours entendus très *σωματικῶς*. Eusèbe, admirateur fervent d'Origène, anti-millénaire prononcé, était aisément entraîné à une grande sévérité de ce chef à l'égard de Papias. D'ailleurs lui-même n'a-t-il pas soin de nous annoncer que, tout *σμικρὸς τὸν νοῦν* qu'il était, Papias n'en a pas moins eu de nombreux disciples, imbus des mêmes croyances, entr'autres Irénée? Il est donc évident que le jugement d'Eusèbe est tout subjectif. C'est ce que prouvent encore les épithètes données à ce même Papias dans un autre endroit de son histoire (III, 36) *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων*. Ces mots sont interpolés, puisque les meilleurs manuscrits ne les ont pas (1), que quatre autres les ont en marge (2), et que la contradiction avec le *σμικρὸς τὸν νοῦν* serait trop violente pour être supposable sous la plume d'un même écrivain. Mais ils démontrent en tout cas que l'opinion d'Eusèbe était loin d'être universelle. Et de nos jours, où la preuve complète est acquise de la vivacité et de la presqu'universalité des croyances millénaires aux deux premiers siècles, il serait plus que jamais injuste de taxer d'incapacité

(1) En particulier le *Cod. Mazar.* Paris, sec. X, n°. 1430 et le *Cod. Venet.* n°. 338.

(2) Le *Cod. Reg.* Paris, sec. XIII, n° 1436; id. n°. 1431 sec. X, 2 *Codic. Florent. Laurent.* Comp. Schwegler, *Præfat. in Euseb. Hist. Eccles.* Tubingue, 1852.

absolue un homme qui partageait sur ce point l'infirmité générale.

Je sais bien que le jugement d'Eusèbe n'est pas non plus absolument faux. Il y a deux manières de partager une erreur contemporaine. Les esprits d'élite tendent instinctivement à réagir contr'elle et à la réduire à sa plus simple expression ; les esprits plus faibles l'exagèrent et se complaisent dans cette exagération. Que Papias eût une propension, un véritable faible pour les rêveries du chiliasme, c'est ce dont on ne peut douter quand on a lu les singulières paroles qu'il met dans la bouche du Seigneur. Mais en quoi cette direction spéciale de son esprit pouvait-elle influer sur sa manière de concevoir ce qu'on lui avait dit concernant l'œuvre de Matthieu? Quel rapport y a-t-il entre ses erreurs millénaires et le fait que Matthieu a écrit un certain ouvrage et dans une certaine langue? Disons plutôt qu'à un autre point de vue cette étroitesse d'esprit est une garantie de fidélité scrupuleuse quant au témoignage. Les hommes de cette trempe ne sont pas portés à modifier subjectivement ce qui leur vient du dehors. Quand une tradition parait donner prise à des objections, les hommes d'initiative, les hommes qui pensent par eux-mêmes sont enclins à la transformer, sciemment ou non. Il serait vraiment à souhaiter que les traditions, qui nous ont été transmises sur les premiers siècles de l'Eglise, l'eussent été régulièrement par des hommes *σμικροὶ τὸν νοῦν*. On ne serait pas si disposé à leur faire des procès de tendance.

Non. Papias est un *ἀρχαῖος ἀνὴρ*, un *vetus homo*, d'un esprit méticuleux, redoutant les nouveautés, obstinément attaché à ce qu'il a vu faire, à ce qu'il a entendu dire. Ce n'est pas un homme d'*invention*, c'est un homme de *tradition*, et quand un homme de ce caractère transmet dans ses écrits une chose qui lui *a été dite*, on peut être sûr qu'elle lui a été réellement dite et de la manière dont il la répète.

Il répète sur Matthieu ce qui lui a été dit. Par qui? Evidemment par Jean le Presbytre. On a élevé des doutes sur ce point. Cependant il ressort clairement de tout le fragment d'Eusèbe que le *πρεσβύτερος* auquel il doit ses renseignements sur Marc et sur Matthieu ne peut-être différent du presbytre Jean, à la *παράδοσις* duquel il est redevable de ce qu'il sait sur Marc, comme il est facile de la voir par le texte d'Eusèbe : *νῦν προσ-*

θήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος, et d'après la liaison avec ce qui précède, il est certain que cette *παράδοσις* sur Marc faisait partie des *παραδόσεις* de Jean le Presbytre. Ainsi le *ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου*, qui suit la tradition de Papias sur l'écrit de Marc, signifie en réalité que »ces choses lui ont été »racontées par le presbytre Jean sur Marc." Mais comment attribuer un autre régime au passif correspondant à *ἱστόρηται* qui suit: *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται*? Et Papias lui-même, dans le fragment cité par Eusèbe au commencement de sa notice sur cet évêque, ne nous dit-il pas que c'étaient auprès des ***presbytres*** qu'il s'informait habituellement »de ce que disaient les apôtres," entr'autres Matthieu?

Nous ne savons sur le presbytre Jean qu'une chose, c'est qu'il avait vu le Seigneur et comptait parmi ses disciples immédiats. Son témoignage sur l'évangile de Matthieu a donc toute la valeur d'un témoignage oculaire.

On peut juger par là de la vénérable antiquité de la tradition conservée par Papias. En fait il n'est pas une seule tradition concernant un livre canonique que l'on puisse remonter ainsi, jusqu'à sa source, sans manquer un seul instant de noms propres, de noms connus et respectables qui en garantissent la véracité. Cela nous donne la mesure de l'hypothèse mise en avant par Hug (*liv. cit.*) et plus récemment par Hilgenfeld (*die Evang.* pp. 119—120) que des remaniements ou des traductions araméennes de l'évangile de Matthieu auraient usurpé, dans la tradition dont Papias est l'organe, le privilège de l'originalité. Le témoignage du presbytre Jean remonte trop haut pour appuyer une telle prétention. Et comment Hilgenfeld (p. 119) peut-il alléguer en faveur de cette hypothèse le fait que Papias racontait une histoire de femme pécheresse qui se lirait aussi dans l'évangile des Hébreux, quand Papias lui-même nous avertit expressément qu'il n'a puisé ses récits dans aucun livre?

•

Passons au second point. Le témoignage en lui-même n'est il pas d'une vraisemblance parfaite? Matthieu, nous dit-on, a écrit en hébreu. Mais en quelle langue un apôtre de Palestine et demeurant en Palestine devait-il écrire? Sans doute la preuve

a été fournie de l'universalité du grec à l'époque apostolique et par conséquent de la *possibilité* qu'un livre grec ait été rédigé en Palestine (voy. Hug, *Einleit.* I, p. 10 et suiv.). Mais on n'a pu détruire le fait non moins évident que le peuple Juif préférait sa langue nationale aux autres et qu'un des meilleurs moyens de conquérir sa confiance était de s'adresser à lui dans cette langue. Comp. Act. XXII, 40. En particulier, et malgré tout ce qui rendait la connaissance et l'usage du grec à peu près indispensables, nous lisons dans Josèphe à la fin de ses *Antiquités*, qu'une défaveur marquée s'attachait chez les Juifs à ceux qui étudiaient les autres langues. Voy. aussi *de Bello Jud.* V, 9, 2. Origène confirme cette assertion *adv. Cels.* II, 34 : *οὐ πάνυ οἱ Ἰουδαῖοι τὰ Ἑλλήνων φιλολογοῦσιν. Ibid. οὐ πάνυ φιλομαθῶς ἔχουσι πρὸς τὰς Ἑλλήνων ἱστορίας.* Ajoutons cette malédiction du traité talmudique *Sanhedr. Babyl.* p. 90[a], citée par GFRÖRER, *Jahrhund. des Heils*, vol. I, p. 115: *Omnes Israelitæ participes sunt vitæ æternæ, excepto eo qui negat legem cœlitus latam esse, et qui epicurœus est. Addit R. Akiba: nec eum participem esse vitæ œternœ qui libros alienigenorum legit.* Sans doute cette antipathie des Juifs contre la littérature étrangère devint plus violente après la ruine de leur nation, mais les citations qui précèdent ce passage talmudique montrent que cette antipathie datait de loin. Naturellement c'était dans les classes religieuses de la population qu'elle devait surtout être ressentie. Mais il en résulte avec évidence qu'un apôtre Palestin, voulant écrire un livre religieux et messianique, dut préférer l'araméen à tout autre idiôme pour se concilier l'intérêt de ses compatriotes.

La seconde partie du témoignage de Jean le Presbytre serait-elle moins vraisemblable? N'est-elle pas au contraire en parfaite analogie avec tout ce que nous savons de la formation de l'histoire évangélique? De toutes les hypothèses, que ce siècle a vu naître sur cette question difficile, la seule qui s'impose à l'admission raisonnée de la critique, qui au fond soit plus qu'une hypothèse, mais un fait historiquement attesté, est que l'histoire évangélique a commencé par être orale. Même après que les témoins immédiats de la vie du Seigneur eurent disparu, la tradition orale continua longtemps encore d'être la source la plus généralement consultée dans l'Église pour connaître les évé-

nements relatifs à la personne du Seigneur. Elle ne recula que lentement devant l'autorité des évangiles écrits, et Papias nous montre encore par son antipathie contre les *βίβλια*, par sa préférence hautement avouée pour la *φωνὴ ζώση καὶ μενούση* dans l'Église, combien la *παραδόσις* évangélique orale était encore de son temps prépondérante parmi les Chrétiens.

D'où naquit donc la littérature historique qui finit par la supplanter? Évidemment du besoin qui se manifesta au bout d'un temps donné de suppléer à la déperdition, aux lacunes et aux altérations inévitables de la *παράδοσις* orale. Maintenant quelle était la partie de cette *παράδοσις* qui devait souffrir le plus des injures du temps? Ce n'étaient pas les grands faits, les grandes colonnes du temple. Le baptême de Jean, les principaux miracles, la purification du sanctuaire, la Sainte Cène, la mort, la résurrection, pouvaient se conserver longtemps dans la mémoire de l'Église sans altération essentielle. Ce qui risquait de se perdre plus promptement et ce dont la perte aurait amené immédiatement des conséquences fort dangereuses, c'était l'élément didactique, c'étaient les enseignements et les paroles du Maître. Qu'on en juge seulement par l'étrange morceau que nous avons cité et qui, d'après le presbytre Jean, ne serait rien moins qu'un *λόγιον* du Seigneur (1)! Hé bien! s'il faut en croire une tradition remontant à la plus haute antiquité, une collection des *λόγια* de Jésus aurait été rassemblée par un apôtre et se présenterait à nous comme le plus ancien des monuments écrits de l'histoire évangélique. S'il fallait concevoir *a priori* et sans aucune donnée traditionnelle la formation de cette histoire, imaginerait-on une marche plus naturelle et plus vraisemblable?

Conclusion: le plus ancien témoignage que nous possédions sur l'évangile dont Matthieu serait l'auteur, nous apprend que cet apôtre a écrit en hébreu une collection de *sentences* ou *dires* du Maître. Ce témoignage mérite notre confiance à tous-

(1) Il me semble pourtant y découvrir le vestige défiguré de quelque enseignement de Jésus touchant la multiplication indéfinie des bons fruits de l'établissement du Royaume, envisagé comme principe fécondant l'humanité. Ce serait une idée voisine de celle que contiennent les récits de la multiplication des pains.

égards, soit que nous considérions son origine, soit que nous l'examinions en lui-même.

Qu'on ne se méprenne pas sur notre manière de procéder. Il ne suit nullement de ce qui vient d'être dit que nous sommes certains d'avance de pouvoir appliquer cette vieille tradition à notre évangile actuel. Une tradition, en pareille matière, n'est qu'un moyen de s'orienter, une indication du possible ou du probable. Mais en présence de l'antithèse que formaient l'une contre l'autre l'opinion reçue concernant le premier évangile et sa forme actuelle, devant l'intensité croissante qu'imprimait à cette antithèse la tradition poursuivie jusqu'à la fin du second siècle, nous ne pouvons nous empêcher d'apprécier très haut la valeur d'un renseignement plus ancien que tous les autres et qui, au moins, ouvre une porte à la solution du problême. Sans doute nous n'avons obtenu qu'un haut degré de probabilité, laquelle se réduirait à rien si le résultat précédemment acquis devait se trouver complètement inapplicable à notre évangile canonique. Mais en revenant à l'étude interne de cet évangile, nous pouvons nous flatter désormais de l'espoir que nous tenons en main le fil conducteur de sa composition.

CHAPITRE III.

LES GRANDS DISCOURS DU SEIGNEUR DANS LE PREMIER ÉVANGILE.

SOMMAIRE : § 1. TRAITS D'UNION ENTRE LE TÉMOIGNAGE DE PAPIAS ET LE PREMIER ÉVANGILE. — § 2. LES VII GRANDS DISCOURS DANS LEUR ENSEMBLE. — § 3. LE SERMON DE LA MONTAGNE. — § 4. LES INSTRUCTIONS APOSTOLIQUES. — § 5. LA GÉNÉRATION MAUVAISE. — § 6. LES PARABOLES DU ROYAUME. — § 7. LA SUPÉRIORITÉ DANS LE ROYAUME. — § 8. LES MALÉDICTIONS. — § 9. L'ESCHATOLOGIE. — § 10. RÉSULTAT.

§ 1. *Traits d'union entre le témoignage de Papias et le premier évangile.*

Il en est de la critique sacrée comme de la statistique. Elles opérent toutes les deux sur des données positives, celle-ci sur des chiffres, celle-là sur un texte écrit, et cependant rien ne leur est plus facile que d'aboutir à des résultats complètement illusoires. Les chiffres d'un recensement et le texte d'un livre écrit en langue morte se laissent manier avec une docilité effrayante. D'autant plus que le statisticien et le critique sont, ordinairement et de très bonne foi, les premiers trompés par leur propre habileté.

C'est dans ce sentiment de défiance, inspiré par le souvenir de

tant d'essais avortés sur la composition des évangiles, qu'arrivé à ce point de notre recherche, nous nous demandons si nous avons logiquement le droit d'appliquer, sans autre préambule, au premier d'entr'eux le résultat auquel nous sommes parvenu en étudiant la tradition qui le concerne. N'est-il pas à craindre, qu'entraîné par la simplicité de la solution que ce résultat indique d'avance, nous nous embarquions dans l'entreprise mal justifiée de découvrir une collection de λόγια du Seigneur dans un livre qui, en sa qualité d'histoire évangélique, ne pouvait pas se borner à des πραχθέντα et devait nécessairement aussi contenir des λεχθέντα? Par exemple, si ce que la tradition nous dit du premier évangile devait s'appliquer au second, aurions-nous le droit d'en conclure sur-le-champ que sans doute les enseignements de Jésus contenus dans le livre de Marc formaient originairement une collection à part? Assurément non, et si nous poussions l'illusion jusqu'à vouloir retrouver la prétendue collection en détachant du contexte les paroles du Seigneur contenues dans cet évangile, il ne manquerait pas de contradicteurs pour relever l'arbitraire insigne, la violence évidente d'un tel procédé.

La question se présente donc à nous sous cette forme: y a-t-il à première vue *des rapports entre le premier évangile et le témoignage de Papias*, tels qu'ils servent logiquement de *traits d'union* à des recherches ultérieures dirigées d'après le fil conducteur que ce témoignage nous met en main?

Deux traits d'union de ce genre nous paraissent autoriser pleinement la marche en avant dans le sens indiqué.

1°. Le premier nous est fourni par *l'importance proportionnelle* des Discours du Seigneur contenus dans le premier évangile. Il est évident pour tout le monde que c'est par là surtout que cet évangile se distingue des deux autres synoptiques. Cette supériorité est *quantitative*: car des trois synoptiques le premier est celui auquel nous devons les renseignements les plus étendus sur la διδαχὴ de Jésus. Elle est aussi *qualitative*: en ce sens que l'expression donnée à la pensée du Seigneur y revêt un cachet remarquable de limpidité et d'originalité qui s'impose au sentiment et à la pensée du Chrétien. Cette observation acquiert un nouveau poids de la circonstance que les parties non didacti-

ques de l'évangile ne pourraient prétendre à la même supériorité, quand on les compare aux parties parallèles des deux autres synoptiques.

2°. Le second se déduit de l'argumentation que nous avons fait valoir chap. I § 6 contre l'opinion traditionnelle de son authenticité apostolique. *Toutes les objections* contre cette authenticité *roulent sans exception sur la partie purement narrative de l'ouvrage*. La seule exception du moins serait fournie par les considérations tirées d'une contradiction chronologique impliquée dans quelques enseignements et inadmissible chez un des Douze. Mais on conçoit d'avance que cette contradiction constatée soit loin d'être contraire à l'application de l'assertion de Papias à notre évangile. Elle peut fournir au contraire un excellent critère pour distinguer les éléments divers par la date qui sont entrés dans la composition du livre.

Ces deux observations favorisent certainement *a priori* l'opinion qui croit retrouver dans les parties didactiques du premier évangile l'œuvre de Matthieu dont parle Papias.

§ 2. *Les 7 grands Discours dans leur ensemble.*

Le phénomène fondamental sur lequel s'appuie notre théorie est celui-ci : *le premier évangile contient 7 groupes de λόγια, se rattachant à l'idée centrale du Royaume des Cieux et formant, indépendamment de leur contexte, un tout, circonscrit extérieurement et dont les diverses parties se relient logiquement ou par analogie.* Voilà quel serait le σύγγραμμα τῶν λογίων dont Papias affirme l'existence. Nous les désignerons en gros comme il suit, nous réservant de définir plus loin leurs contours précis :

1°. Le Sermon de la Montagne. V, 3—VII, 27.
2°. Les Instructions apostoliques. X.
3°. La Génération mauvaise. XI, 7—30. XII, 25—37, 39—45.
4°. Les Paraboles du Royaume. XIII.
5°. La Supériorité dans le Royaume XVIII et *passim*.
6°. Les Malédictions. XXIII.
7°. L'Eschatologie. XXIV—XXV.

Il est facile de s'assurer sur-le-champ de l'unité logique qui rattache les divers groupes de cette collection. Ils pivotent autour de l'idée centrale du Royaume, énoncée dès les premiers mots V, 3. Le premier traite des conditions religieuses et morales qui en assurent l'entrée : c'est la *législation*. Le second, de la *propagation* du Royaume par les apôtres. Le troisième renferme les griefs légitimes du Seigneur contre les divers éléments qui composent la génération incrédule : c'est l'*apologie du Royaume*. Le quatrième nous apprend sous forme parabolique ce qu'il en est du Royaume, de sa destinée, de son développement actuel, futur et final : c'est la *description* du Royaume. Le cinquième traite des rapports qui devront s'établir entre les participants du Royaume, il en décrit, pour ainsi dire, la *hiérarchie* ou les *relations intérieures*. Le sixième contient les *malédictions* contre les coupables ennemis de ce Royaume, et le septième enfin prédit l'*établissement* définitif du Royaume (Parousie du Roi).

Extérieurement ils forment un tout circonscrit. L'ouverture est formée par les Béatitudes du Sermon de la Montagne, ouverture solennelle et majestueuse, tout-à-fait générale et sans aucune application à des circonstances historiques déterminées. La clôture est fournie par la description du Jugement universel et dernier XXV, 31—46, digne fin d'une telle œuvre.

Il semble de plus que le rédacteur de notre évangile, tout en s'efforçant de fondre autant que possible les matériaux dont il composait son histoire, n'a pu s'empêcher de marquer jusqu'à un certain point la conscience qu'il avait de passer d'un document à l'autre, quand, ayant épuisé l'un de ces groupes de λόγια, il reprenait le fil historique des événements. D'ordinaire chacun de ces groupes se relie à la narration suivante par la formule : *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους κτε.* ou par une formule analogue. Celle que nous reproduisons clôt le Sermon de la Montagne VII, 28, les enseignements sur la Supériorité XIX, 1, le Discours eschatologique, XXVI, 1. Elle se modifie, d'après les circonstances historiques annexées au discours, à la fin des Instructions apostoliques, XI, 1 : *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς, διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς*; après les Paraboles du Royaume, XIII, 53 : *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας* ;

après le Discours apologétique, XII, 46 : *Ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, ἰδού*. La seule exception serait au 6me groupe, celui des *Malédictions*, mais cette exception est plus apparente que réelle, la solennité de la circonstance ayant engagé l'auteur à introduire ce groupe de *λόγια* XXIII, 1 par ces mots annonçant un discours : *Τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησε τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων*. Mais il est surtout à noter qu'après le groupe de *λόγια* que nous considérons comme le dernier, la formule ordinaire est augmentée d'un *πάντας* (XXVI, 1), comme pour montrer qu'on est à la fin des discours proprement dits du Seigneur.

Il s'agira maintenant pour nous de rechercher, si dans l'intérieur de chacun de ces groupes nous trouvons des indices de leur existence indépendante antérieurement à la rédaction canonique. Et ici qu'on nous permette une observation. Il nous semble qu'on s'est montré quelquefois trop difficile à convaincre sur ce point. Notre auteur canonique n'a pas voulu faire simplement une juxtaposition de documents. Nous savons qu'il a voulu fondre les matériaux qu'il avait à sa disposition de manière à leur donner la forme d'un récit lié et suivi. Dans l'ignorance où nous sommes de l'état précis dans lequel il a trouvé les documents qu'il voulait réunir, il nous sera ou du moins il pourra nous être quelquefois difficile de dire jusqu'à quel point il n'a pas été amené à modifier la forme sous laquelle il les connaissait, dans l'intérêt de son pragmatisme historique. De là selon nous la source et en même temps la faiblesse des objections faites au nom du texte canonique actuel à des opérations du genre de celle que nous tâcherons d'effectuer. On s'appuyait en général sur une liaison prétendue nécessaire entre tel groupe de *λόγια* et l'encadrement historique au milieu duquel il se présente à nous dans l'évangile actuel. On oubliait une chose à notre avis: on oubliait que, si les groupes de *λόγια*, dans leur ensemble et chacun en particulier, portent des marques de leur indépendance originelle du texte historique, leur connexion plus ou moins étroite avec ce texte dans l'évangile actuel peut s'expliquer par la nature, les besoins, les vues, le travail, en un mot, de la rédaction, — tandis que, si, dès l'origine, les groupes de *λόγια* avaient été indissolublement liés à leur encadrement historique, les traces encore visibles d'une indépendance anté-

rieure seraient totalement inexplicables. Nous prions nos lecteurs de bien saisir cette distinction et de s'en souvenir tout le long de la discussion qui va suivre.

Faisons-nous d'abord une idée aussi claire que possible du genre d'opération que nous allons effectuer sur chacune des séries de *λόγια*, en vue de démontrer leur indépendance originelle de leur encadrement historique actuel.

Nous supposons donc que le premier évangéliste canonique avait à sa disposition une collection de *Sentences* ou *Dires* de Jésus, réunis non pas par la succession chronologique, mais par leur caractère interne et les sujets dont ils traitent. A quels signes pourrons nous reconnaitre cet état de choses primitif dans une histoire où la collection est encadrée de manière à revêtir cette prétention à la succession chronologique qui lui manquait à l'origine ?

Il est clair que l'un des plus probants de ces signes sera la possibilité de faire abstraction de la série désignée sans que, pour cela, le contexte qui l'encadre perde sa liaison et sa suite naturelle.

La haute probabilité déjà acquise par un tel critère atteindra, pour ainsi dire, à l'évidence, si dans un autre écrit évangélique, ayant aussi pour sujet l'histoire de Jésus, nous retrouvons ce même encadrement reproduit sans être accompagné du groupe en question. L'indépendance originelle du groupe et de son encadrement est dès lors démontrée, au moins quant à sa *possibilité*.

Une contr'épreuve est encore à notre disposition sur ce terrain de comparaison avec les autres évangiles. Supposons que, directement ou indirectement, un autre évangile ait aussi enregistré, en tout ou en partie, les *λόγια* réunis par le nôtre dans un groupe donné, mais qu'il leur ait adapté un encadrement historique différent, soit qu'il ait réparti sur plusieurs occasions ce que le premier évangile a réuni sur une seule, soit qu'il indique l'évènement qui a donné lieu à une sentence que le premier évangile se borne à reproduire dans sa nudité, soit même qu'il rattache à une circonstance toute autre une parole de Jésus dont le premier évangile semblait indiquer la date et l'origine — n'en

résultera-t-il pas évidemment, à quelque point de vue qu'on se place, que la connexion établie dans le premier évangile entre les λόγια et leur encadrement n'a rien de nécessaire, qu'à l'origine au moins les dites sentences ont existé seules, et que leur contexte, dans les deux évangiles, est dû à un travail postérieur de raccordement et de recherche historique?

Nos lecteurs peuvent déjà pressentir par là l'usage que nous ferons des rapports existant entre notre Matthieu et les deux autres synoptiques. C'est chez Marc que nous retrouverons ordinairement le contexte dans lequel le premier évangéliste a intercalé ses groupes de λόγια. C'est chez Luc que nous verrons les grands Discours de Jésus, rapportés par le premier évangile, brisés en morceaux plus courts et rattachés à des circonstances historiques différentes. Maintenant, sans entrer encore dans la question des rapports intimes qui relient ensemble les trois synoptiques, il nous est permis de supposer déjà que notre premier évangile, par le nom qu'il porte et les phénomènes généraux qu'il présente, doit aux λόγια de l'apôtre Matthieu son caractère à part et ce qui le distingue le plus des deux autres synoptiques au point de vue didactique. Donc ce qui chez lui est enseignement et ne se trouve pas dans Marc, par exemple, ou ne se trouve que divisé et morcelé chez Luc, se présente à nous comme ayant fait partie probable de la collection primitive de Matthieu. En même temps il suit de là que si, dans le cours d'une série de λόγια qui lui est particulière, il se rencontre des versets ou des fragments dont le parallèle se lit dans Marc, il nous faut suspendre notre jugement sur ces versets ou fragments jusqu'à ce que nous ayons étudié de plus près les rapports entre les deux synoptiques. Car il n'est pas dit que la *seule* source qui pût renseigner notre premier évangéliste sur la διδαχή de Jésus ait été le σύγγραμμα de Matthieu, et il a pu joindre aux enseignements de Jésus à lui connus par cette voie d'autres enseignements venus d'autre part.

Représentons-nous encore ce que devait être nécessairement une collection de λόγια du Seigneur, réunie de bonne heure par un apôtre, témoin oculaire, antérieurement à la rédaction de nos évangiles canoniques. Si le premier évangile a reproduit cette collection, nous devons nous attendre à y trouver des in-

dices d'une très haute antiquité, la supposition d'un état de choses qui n'a pas duré au-delà de la première génération, le choix de ces λόγια déterminé en grande partie par les intérêts, les luttes, les préoccupations qui devaient le plus stimuler l'attention et réveiller la mémoire d'un apôtre palestin écrivant en Palestine au sein d'une génération, dont les vieillards au moins avaient vu le Seigneur. Car, de même qu'on ne peut pas supposer que sa collection ait absolument renfermé tous les *dicta memorabilia* de Jésus, de même il faut bien admettre qu'il a été guidé dans son choix, dans sa méthode de rassemblement, dans ses souvenirs, par des motifs contemporains. — De plus un signe convainquant de l'indépendance primitive d'une série de λόγια sera fourni à la critique, si par exemple la date assignée au discours par l'évangéliste canonique se concilie mal ou même ne se concilie pas du tout avec son contenu, ou bien si la situation, la perspective historique supposée par le Discours est plus antique, plongeant plus avant dans les premières années de l'Église que la situation et la perspective dessinées en général par l'évangile dans son ensemble. — Enfin il pourra se rencontrer des indices d'une différence d'origine ou de source entre un discours donné et les autres parties de l'évangile, par exemple la répétition dans le cours de l'histoire d'une sentence déjà énoncée comme faisant partie d'un discours, des ὕστερον πρότερον apparents, c'est-à-dire devant leur caractère à la rédaction canonique, tandis que le σύγγραμμα supposé, où la chronologie n'entrait pour rien, ne pouvait donner prise à cette observation, etc.

Devons-nous prévoir comme une probabilité que les différents groupes de λόγια supposent encore de courtes introductions historiques, remontant au collecteur primitif et destinées à en faciliter la compréhension? Nous ne pouvons répondre avant examen. D'ailleurs j'ai déjà dit et je répète que la rédaction canonique a pu s'assimiler ou faire disparaitre ce qui, dans la collection primitive, remplissait l'office d'avis au lecteur, par exemple des suscriptions, des titres indiquant le sujet dont les λόγια traitaient ou les personnes auxquelles ils étaient applicables. Pourtant je dois encore ici, comme je l'ai fait en discutant le sens exact du témoignage de Papias, faire ressortir l'invraisemblance

d'une pareille supposition. Encore une fois une collection de λόγια exclut par son idée même des introductions historiques. Il sera impossible de rattacher à un événement unique, à une date isolée, une série de sentences relatives à un même objet et que Jésus a prononcées en diverses occasions et en divers lieux. En tout cas cela est beaucoup moins naturel, beaucoup plus difficile à se représenter que l'opinion opposée. Qu'on se rappelle la méthode d'enseignement de Jésus telle que nous la connaissons par l'ensemble des documents évangéliques! Avec quelle facilité ne peut-on pas rassembler des sentences, des *dires* à tournure proverbiale ou paradoxale, des déclarations religieuses et morales, nées sans doute à l'occasion d'un incident historique, mais dont la valeur absolue est indépendante en soi de la circonstance qui les a provoquées! Il se trouve de ces paroles et chez Matthieu, et chez Marc, et chez Luc, dont nous ignorons entièrement l'origine historique et dont le sens est parfaitement clair pour nous qui vivons à 18 siècles de distance. A combien plus forte raison cela ne pouvait et ne devait il pas être le cas, lorsque l'un de ses apôtres rassemblait ses principaux λόγια dans une génération toute émue encore du récent passage du Fils de l'Homme, lorsque la tradition orale encore toute fraiche, encore nourrie par le témoignage oculaire, encore vivifiée par les lieux, les choses, les hommes au milieu desquels Jésus avait parlé, fournissait immédiatement un commentaire explicatif et historique à ces paroles impressives, dont chacune ressuscitait avec elle le milieu où elle avait pris naissance! Voilà encore une considération qu'il est urgent de bien peser avant de porter un jugement sur les résultats auxquels nous espérons parvenir.

Appliquons à chacun des groupes de λόγια, que nous avons indiqués, les critères énoncés ci-dessus.

§ 3. *Le Sermon de la Montagne.* V, 3—VII, 27.

La série de sentences connue sous le nom de Sermon de la Montagne pouvait exister par elle-même, sans contexte historique dans une collection de λόγια concernant le Royaume des cieux. Elle en est la *législation*. Elle en indique les conditions. Les Bé-

atitudes définissent les conditions intérieures qui assurent la possession du Royaume. V, 10—16 nous donne les rapports extérieurs des membres du Royaume avec ceux qui sont en dehors (persécution inévitable et nécessité des bonnes œuvres). Suit à partir du v. 16 la déscription du rapport de la loi du Royaume avec la loi Juive (17—48). La loi de perfection, la δικαιοσύνη supérieure exigée, est ensuite décrite comme intérieure et cachée en Dieu au moyen de divers exemples (aumône, prière, jeûne, richesses, jugements, VI, 1—VII, 5). Suivent alors des sentences dont le lien interne est moins apparent, contenant des leçons de prudence, de confiance en Dieu, de charité absolue, de renoncement (VII, 6—14). Ce qui amène en dernier lieu des avertissements contre les faux prophètes, dont la mention se rattache logiquement à la *porte étroite* que ces prétendus prophètes font large (15—23), et enfin la prédiction de ce qui arrive selon que l'on met ou non en pratique τοὺς λόγους τούτους (VII, 24—27).

Tout cet ensemble de λόγια est rapporté par notre premier évangile sans autre liaison historique que celle qui en fait un discours prononcé tout d'une fois devant la foule rassemblée sur une montagne de Galilée. Nous y trouvons déjà la preuve d'une juxtaposition de sentences indépendante des circonstances historiques qui les ont provoquées. Du reste il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de concilier la portée de plusieurs d'entr'elles avec la situation que suppose la chronologie de notre évangile et l'introduction qu'il met en tête de la série. Par exemple, il est fait mention de persécutions acharnées dirigées contre les disciples (V, 10—12). Qu'eût signifié cette prédiction tout au commencement du ministère de Jésus, lorsque, selon notre évangile lui-même, les dispositions de la multitude étaient des plus favorables? Comp. VII, 28; IX, 8; XVI, 21—24. — D'après notre évangile les paroles de Jésus se seraient adressées à la multitude aussi bien qu'à ses disciples proprement dits (comp. V, 1—2—VII, 28—29). Cependant il en est plus d'une qui suppose que les disciples sont seuls l'objet de la pensée énoncée, par exemple V, 11, 13, 14, 44; VII, 21—22. — Il en est d'autres où Jésus se pose, sans autre explication et comme devant être compris sur-le-champ, en Messie, en législateur ou juge suprême: ainsi V, 11 ἕνεκεν ἐμοῦ, 17, 20, 22, 28 etc. VII, 21—23. Cela n'est pas d'accord avec ce que nous savons

par l'évangile lui-même, que Jésus n'annonça pas brusquement et sans préparation sa dignité messianique (comp. XVI, 13 suiv.). — Nous avons vu enfin p. 36 suiv. que notre évangile est écrit à un point de vue qui exige la disparition à peu près totale de la première génération chrétienne. On sent à la lecture de XXVIII, 15 et de XXIV, 2, 15, que l'état juif est ruiné, que les coutumes locales de la Palestine ont disparu avec lui, ainsi que les questions d'évangélisation que leur permanence soulevait dans les tout premiers temps. L'Apocalypse nous montre que dans le cercle apostolique les prévisions n'allaient pas aussi loin, bien qu'elles fussent sur la route qui y mène. Or, dans le Sermon de la Montagne, V, 19, 22—26, 35, 46; VI, 2, 5, 16 supposent au contraire l'état juif, les coutumes juives encore en vigueur, le temple juif encore debout. Il y a là un cachet de très-haute antiquité qui manque à l'évangile considéré dans son ensemble.

De plus quelques sentences du Sermon de la Montagne se trouvent répétées dans le récit historique. Il serait fort invraisemblable que le même écrivain, qui aurait rapporté ces déclarations en y joignant leur occasion historique, les eût reproduites sans nécessité dans un Discours, si le récit historique et le Discours provenaient d'un seul et même jet de rédaction première. Ainsi V, 31—32, nous lisons sur le Divorce un enseignement qui se retrouve presqu'identique de mots XIX, 8—9, et en tout cas identique de pensée. De même V, 29—30, sur le Scandale, revient XVIII, 8—9, dans un autre Discours, il est vrai, mais évidemment avec un caractère marqué d'intercalation, comme nous le verrons en temps et lieu.

Le fait est bien connu que diverses parties du Sermon de la Montagne, qui ne se retrouve nulle part tout entier, sont reproduites séparément par le troisième évangile. Il s'ensuit donc, tout au moins, que ce groupe de λόγια n'était pas *nécessairement* fixé à l'ordre et à l'occasion que leur donne le premier. Plus d'une fois le contexte que Luc donne à ces fragments est beaucoup plus naturel, plus vraisemblable au point de vue historique. Ainsi la maxime sur la *Lumière sous le Boisseau* V, 15, a sa liaison historique plus naturelle Luc XI, 33, où elle a toute la valeur d'une défense personnelle de Jésus. L'incident qui donne lieu au Seigneur d'enseigner l'*Oraison Dominicale* à

ses disciples est décrit Luc XI, 1 suiv., et cet enseignement est sans contredit plus à sa place que dans le corps d'un long discours qui, d'après notre évangile, s'adressait à la multitude aussi bien qu'aux disciples. Citons encore les maximes sur l'impossibilité de servir deux maitres (VI, 24); que Luc XVI, 13 met en rapport avec la parabole de l'Économe infidéle; sur la nécessité d'entrer par la porte étroite (VII, 13), qui chez Luc XIII, 24, répond à une question précise, etc. Le travail de raccordement de Luc ne suppose-t-il pas qu'à l'origine ces fragments, qui lui sont communs avec notre évangile, se présentaient en dehors de tout encadrement historique, de sorte qu'il a été loisible à deux historiens de leur en donner de différents ?

Enfin remarquons que V, 2 et VII, 28 dans notre évangile pourraient se suivre immédiatemement dans un récit historique en retranchant simplement ce que la supposition d'un discours en règle inspirait à notre évangéliste, comme *ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ* (formule solennelle comparable à Job III, 1) et *λέγων*, et la phrase stéréotypée VII, 28 *καὶ ἐγένετο —— λόγους τούτους*. Plus d'un passage analogue nous montre Jésus enseignant, sans rapporter ce qu'il enseignait alors et uniquement pour nous dire l'impression que faisait son enseignement ou pour amener un nouvel incident (Comp XI, 1; XIII, 54; Luc IV, 15, 31; XXI, 37). Du reste cette affirmation deviendra évidente rapprochée du fait matériel que nous retrouvons le même contexte Marc I, 21—22, sans aucun discours intermédiaire :

Matth. V, 2—VII, 28.	Marc I, 21—22.
Καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτούς. — Discours — *Καὶ ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. Ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.*	. . . . *ἐδίδασκε.* - Pas de Discours. - *Καὶ ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. Ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.*

L'application des critères ou des indices d'une collection originairement indépendante de λόγια a donc pour résultat de ranger dans cette catégorie le Sermon de la Montagne.

§ 4. *Les Instructions apostoliques* IX, 37—38. X, 5—42.

Les Instructions données aux apôtres pour la *propagation* du Royaume (X, 7) présentent des phénomènes analogues à ceux que nous signalions dans le Sermon de la Montagne.

Il est naturel en soi qu'un groupe de λόγια sur la *propagation* du Royaume suive une première série qui en déroulait la *législation*. La nécessité de la Mission est justifiée IX, 37—38. La source originelle, traduite littéralement, aurait pu donner X, 5 ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἀποστέλλω. Comp. Jean VI, 70. L'objet de la mission est décrit 7—8. Les Instructions proprement dites sont contenues 9—15. Les persécutions inévitables et les vertus nécessaires qu'elles exigent, confiance, résignation, courage, font la matière de 16, 23—33. Les vv. 34—39 sont destinés à expliquer le caractère fatal de l'inimitié que le Roi et ses serviteurs doivent rencontrer sur la terre et la préférence à laquelle Jésus a droit sur tout le reste. Les trois derniers versets closent cette exhortation par une bénédiction promise à ceux qui recevront les envoyés du Christ.

On a pu remarquer que nous ajoutions à ce groupe les deux versets IX, 37—38. La raison principale, qui nous y détermine, est que Luc X, 2 suiv. dans les Instructions adressées aux 70 reproduit exactement et dans les mêmes termes la même pensée. En fait elle est chez lui la tête de colonne des paroles de Jésus à ces 70 disciples qu'il envoie avec une mission tout à fait apostolique prêcher aussi le Royaume et auxquels il adresse un certain nombre d'ordres ou de conseils qui, dans notre évangile, n'ont que les Douze pour auditeurs. Si l'on s'étonnait de voir que nous supposons qu'originairement ces deux versets n'étaient pas accompagnés du contexte historique par lequel notre évangéliste énonce l'occasion qui les a inspirés au Seigneur, nous demanderions pourquoi leur isolement de toute circonstance

explicative serait plus difficile à concevoir dans le document primitif qu'il ne l'est dans Luc. De plus, le mot et l'idée de θερισμὸς, appliqués au Royaume, sont une des particularités fréquentes des λόγια. Comp. XIII, 30, 39.

X, 38, avec l'expression de *porter la croix derrière Jésus Christ*, est un ὕστερον πρότερον, facile à concevoir chez un apôtre réunissant des λόγια du Maître, sans s'inquiéter de leur date; d'une haute invraisemblance, au contraire, s'il avait voulu lui assigner pour date le moment où il est prononcé dans notre évangile.

XVI, 25, nous retrouvons à l'adresse des apôtres et dans un fragment d'un autre genre la répétition de X, 39.

La date assignée à ce discours par la chronologie de notre évangile est inadmissible. Jésus se pose devant ses disciples, comme il se posait déjà dans le Sermon de la Montagne, en Messie déjà reconnu (vv. 32, 33, 34, 40). Il suffit de rappeler la scène décrite XVI, 17 suiv. pour constater un anachronisme. Les vv. 16, 23, 35, 36 ne se rapportent pas à la situation du moment et ont trait aux persécutions redoutables que les apôtres durent essuyer après la mort de Jésus, tandis qu'à vraiment dire ils n'en subirent aucune durant la vie du Maître. Ce qui achève enfin de nous décider, c'est que, dans la manière dont notre évangile envisage les choses, on devrait penser que Jésus charge ici ses apôtres d'une mission provisoire, de quelques jours, à titre d'essai, tandis qu'évidemment il est question dans ce discours du grand apostolat définitif des Douze.

L'horizon historique de ce discours est autre aussi que celui de l'évangile. Les Douze ont pour mission *spéciale* (non pas *exclusive*, autrement il y aurait v. 6 μόνον au lieu de μᾶλλον, et n'oublions pas que nous supposons un apôtre juif écrivant pour des Juifs, en Palestine, et désireux de montrer que Jésus n'a pas méconnu le droit spécial des Juifs à entrer les premiers dans le Royaume: cela n'est nullement contraire au caractère universaliste de l'œuvre et de la prédication du Christ), les Douze, disons-nous, ont pour mission spéciale de prêcher aux enfants d'Israël, X, 6. C'est identiquement la même manière d'envisager leur champ d'action que dans l'épître aux Galates, II, 7—10. Au contraire l'évangile stipule ailleurs XXVIII, 19, que les Douze ont pour mandat précis d'aller vers πάντα τὰ ἔθνη,

sans que rien ne distingue les Israélites. Le récit des Actes suffit pour montrer de quel côté est la plus grande précision historique et la plus haute antiquité. -- Un indice du même genre nous est fourni par X, 23. La Parousie devrait avoir lieu avant même que tout Israël soit évangélisé : tandis que nous voyons par le chapitre XXIV qu'elle n'aura lieu qu'après la ruine de l'état juif et la destruction de Jérusalem.

Quant au contexte historique dans lequel notre évangéliste a encadré cette série de λόγια, il est évident qu'il n'est nullement en rapport nécessaire avec eux. IX, 36 ; X, 1—4, XI, 1b peuvent se suivre parfaitement sans que le récit ait l'air de présenter la moindre lacune. Il est d'ailleurs un fait palpable. Marc III, 7—21 nous présente une série de renseignements tout-à-fait semblables. Il décrit III, 7—12, la foule nombreuse qui entoure le Seigneur (parall. Matth. IX, 35) ; 14—15 l'apostolat pur et simple des Douze et le pouvoir miraculeux à eux conféré, sans autre explication (parall. Matth. X, 1) ; puis viennent leurs noms (parall. Matth. X, 2—4), et le récit historique reprend v. 20 avec le motif qui pousse les parents de Jésus à venir le trouver au milieu de la foule. Si l'on réfléchit maintenant qu'immédiatement après, chez Marc, viennent les deux incidents combinés de l'apologie contre les Pharisiens et de la visite des parents —, que nous regardons Matth. XI, 7—30 comme ayant fait partie des λόγια — que les deux péricopes suivantes des disciples dans les blés et de l'homme à la main sèche précèdent le discours apologétique pour expliquer le violent antagonisme des Pharisiens que ce discours suppose, et que ce discours, chez Matthieu comme chez Marc, est suivi de la visite des parents — on verra que nous nous retrouvons en face d'un phénomène tout semblable à celui que nous avions constaté en étudiant le Sermon de la Montagne : c'est-à dire qu'au fond le contexte est le même chez Matthieu et chez Marc et que le premier seulement y a intercalé un grand discours.

Marc offre plus de parallèles isolés à ce discours qu'au Sermon de la Montagne. Le parallèle de Matth. X, 9—15, excepté 11, se trouve Marc VI, 8—11. Mais s'il y a des ressemblances de mots assez grandes, il y a des contradictions de détail qui excluent l'idée que leur source commune ait été la même. Du moins il nous est impossible de nous ranger à l'avis des cri-

tiques qui ont vu dans le εἰ μὴ ῥάβδον μόνον de Marc une correction du μηδὲ ῥάβδον de Matthieu, dans le ὑποδεδεμένους σανδάλια du premier une rectification du μηδὲ ὑποδήματα du second. La liaison avec ce qui précède est fort différente. — Notre X, 26 est tout isolé chez Marc IV, 22, venant après l'explication de la parabole du Semeur. X, 32—33 est reproduit, quant au fond, Marc VIII, 38, également dans une autre liaison. De même 38—39, parall. Marc VIII, 34—35. X, 42 se retrouve sans aucune liaison historique Marc IX, 41. Mais surtout un fragment tout entier de notre discours, vv. 17—22, rencontre un parallèle exact chez Marc XIII, 9—13. C'est ici le cas, prévu par nous dans nos remarques préliminaires, de suspendre notre jugement jusqu'à ce que nous ayons étudié de plus près les rapports des deux premiers Synoptiques. Pourtant observons un phénomène assez curieux et qui milite en faveur de la présomption que ces versets n'appartenaient pas aux λόγια. Supprimez-les, et la liaison est toute naturelle entre 16 et 23. Venant de parler de villes mal disposées, du besoin de joindre la prudence à la simplicité de cœur, Jésus conseille à ses apôtres de fuir d'une ville dans l'autre, quand ils seront persécutés dans la première. Au contraire on est un peu surpris, dans le texte actuel, de retomber sur une πόλις, quand on croyait avoir quitté cet ordre d'idées pour des considérations beaucoup plus générales, et les prédictions énoncées aux vv. 18 (βασιλεῖς) et 22 (ὑπὸ πάντων) ne sont guère en harmonie de sentiment avec la seconde partie du v. 23.

Luc offre plus de parallèles encore que Marc. Ce qui est significatif, c'est qu'il partage à peu près par la moitié ces λόγια, que nous définissons sous le nom d'*Instructions apostoliques*, entre les deux missions qu'il connait, celle des 12 et celle des 70. Voy. Luc IX, 3—6; X, 12. Plusieurs autres fragments de cette séconde série de λόγια sont aussi répétés par lui dans des liaisons plus ou moins vagues et sans que les apôtres soient les interlocuteurs uniques auxquels Jésus s'adresse (Voy. le tableau final). Il en résulte donc encore une fois que, sous peine d'attribuer à Luc, ou à la source enregistrée par lui, une opération insensée, laquelle eût consisté à enlever arbitrairement certaines paroles de Jésus aux auditeurs, aux occasions, aux moments, en

vue desquels, selon un témoin oculaire, elles auraient été prononcées, — il faut se résoudre à voir dans ce second grand discours du premier évangile un groupe de λόγια de Jésus ayant trait à la mission des apôtres et dont l'isolement inspira plus tard aux historiens évangéliques le désir de retrouver dans la vie de Jésus l'occasion et la date du tout ou des parties qui le composaient.

§ 5. *La Génération mauvaise.* XI, 7—30; XII, 25—37; 39—45.

Nous nous trouvons ici en face d'un phénomène nouveau. Jusqu'à présent les séries de λόγια se présentaient à nous dans une juxtaposition qui favorisait d'autant plus notre supposition d'une indépendance originelle que, dans la rédaction canonique elle-même, il n'y avait rien qui leur donnât une date déterminée dans l'histoire évangélique. Ici nous rencontrons plusieurs fragments, qui, considérés en eux-mêmes, semblent de nature à provenir aussi de la collection primitive des λόγια, mais que la rédaction canonique a rattachés à des évènements très déterminés, de sorte qu'au premier abord on serait tenté de croire que jamais les paroles de Jésus rapportées aux chapitres XI et XII n'ont pu se presenter indépendamment d'un contexte historique.

Pour nous il en résulterait simplement que le rédacteur canonique, bien renseigné par la tradition ou par ses sources écrites, a, plus heureusement qu'ailleurs, retrouvé l'origine historique de cette partie des λόγια de Jésus. Mais voyons d'abord s'il n'est pas possible de rétablir sans violence l'organisme logique de cette série de λόγια contenus aux chap. XI et XII et dont le caractère commun d'*apologie* est en tout cas incontestable.

A la prédication ayant pour but la propagation du Royaume se rattacherait logiquement une série de λόγια à tendance apologétique et dirigée contre ceux qui le repousseraient. Or, dans la conscience de l'apôtre palestin, le *vrai* judaïsme n'est pas hostile

au christianisme. L'incrédulité judaïque n'est et ne peut être qu'un accident, qu'un mal transitoire dans le développement du règne de Dieu. Le collecteur des λόγια, comme l'auteur de l'Apocalypse, croit à un amendement prochain de son peuple par l'effet d'un châtiment céleste (Apoc. XI, 13; Matth. XXIII, 39). C'était aussi le point de vue de Jacques, le frère du Seigneur, αἰτούμενος ὑπὲρ τ. λαοῦ ἄφεσιν (d'après Hégésippe, Eusèbe *H. E.* II, 23, 6). Ce n'est pas d'ailleurs une croyance spécialement judæo-chrétienne. Paul nourrit une espérance analogue Rom. XI, 23, 25, 26. Au fond tout chrétien à cette époque *devait* la nourrir et se refuser à croire que le *peuple de la promesse*, le mieux placé pour connaitre le vrai Messie, persisterait continuellement dans son incrédulité. Ce point de vue devait aussi rencontrer tout naturellement de nombreux points d'appui dans la prédication de Jésus qui, dans la conscience qu'il avait d'être le vrai rejeton d'Israël, le vrai fils d'Abraham et des prophètes, dans l'espoir qu'il manifesta jusqu'à la fin d'éclairer en dépit de tous les obstacles la conscience obscurcie de son malheureux peuple, dut souvent reprôcher à ses *contemporains* leur aveuglement et leur mauvaise foi.

Or nous supposons un apôtre rassemblant après sa mort ceux des λόγια du Maître qui ont servi et serviront encore de réponse aux objections que l'incrédulité judaïque allégue contre la Messianité de Jésus. Quelles sont, à cette époque toute primitive, celles que nous pourrions présumer? Même à défaut de preuves historiques, ne pourrait-on pas les définir ainsi: *a*) Jean Baptiste n'a pas cru ou du moins a cessé de croire en lui; *b*) les villes où il a fait le plus de miracles ne se sont pas converties; *c*) les savants et les sages de la nation l'ont repoussé; *d*) s'il a chassé les démons, c'est par Béelzébul; *e*) en tout cas, il n'a pas donné de *signe* (messianique ou du *ciel*). Hé bien! n'a-t-on pas reconnu le fil conducteur qui a dirigé la pensée et la mémoire de l'auteur des λόγια dans la reproduction des enseignements de Jésus dont nous formons le troisième groupe? Chacune de ces objections qui sentent le terroir, pour ainsi dire, de ces objections parfaitement juives, trouve sa réfutation directe dans cette nouvelle série.

Elle se rattache en effet à l'idée centrale du Royaume, com-

me apologie de son fondateur (voy. cette idée du Royaume XI, 10, 11, 12, 14, surtout XII, 28, et du Roi, juge suprème, 41—42). La génération contemporaine est sortie en foule pour voir Jean Baptiste XI, 7 suiv. — ce qui sert à expliquer le vrai rapport de Jean Baptiste avec le Royaume (11 et 14), et ce qui justifie la comparaison de cette génération avec les enfants d'humeur contrariante qui rôdent sur la place (16—19). Malheur aux villes incrédules (21—24), qui auraient eu plus de motifs que d'autres pour se convertir! Bénis soient les petits qui ont reçu la révélation cachée aux sages! Repos aux chargés qui prendront sur eux le joug du Seigneur! — Les Pharisiens (ce qui se rattache bien aux σόφοι XI, 25), ont attribué à Béelzébul les guérisons de JÉSUS. De là la réfutation détaillée dont l'extension (XII, 24—37) montre assez quel vif intérêt l'écrivain apostolique avait à la développer. Qu'ils prennent garde de pécher contre le S. Esprit! Enfin v. 39 la génération adultère et mauvaise demande un *signe*: elle n'en aura pas d'autre que celui de Jonas et se trouvera inférieure parconséquent, au jour du jugement, aux Ninivites et à la reine de Saba. Son commencement de réveil sous la prédication de Jean Baptiste — ce qui se relie étroitement à XI, 7 — a été suivi d'une rechute dans les vieux errements, rechute assimilée à 7 démons se joignant au premier qui avait été chassé, pour rendre l'état du possédé pire encore qu'avant sa guérison momentanée. *Οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ*, v. 45. On le voit: tous ces fragments, que nous réunissons en une série, sont l'apologie du Royaume contre la génération incrédule qui le repousse en repoussant son fondateur. Logiquement nous avons le droit d'admettre l'existence originelle de cette série de λόγια, indépendamment du contexte historique dans lequel le premier évangéliste l'a fait rentrer.

Chronologiquement nous l'avons aussi. La plupart de ces λόγια supposent que JÉSUS est à la fin de son ministère et qu'il se voit repoussé par la génération en masse (XI, 16; XII, 39—45). Ce qui précède n'en aurait nullement donné l'idée (comp. IX, 33, 36). Les Pharisiens sont les seuls dont l'opposition ait été sérieusement mentionnée IX, 34. Ce qui suit n'y autoriserait même pas encore (comp. XIV, 13; XIX, 2 etc.). Rien

non plus, surtout dans ce qui précède, ne nous aurait fait soupçonner une telle incrédulité dans Capernaüm.

D'autres indices concourent à nous confirmer dans notre idée. XI, 14, Jésus révèle que Jean Baptiste est l'Élie qui devait venir, il le révèle publiquement devant la foule. Le v. 15 montre que cette révélation doit provoquer la réflexion et l'attention pour être comprise. Or, XVII, 11—12, le même enseignement est reproduit, confié mystérieusement à trois disciples, qui, par la question même qu'ils posent, v. 10, montrent qu'ils ignorent entièrement qu'il ait jamais été question d'identifier Élie et Jean Baptiste. — Nous ne savons absolument rien de Chorazin ni des miracles accomplis dans cette ville. Ceci est une preuve de la haute antiquité du passage XI, 21. Est-il probable que l'évangéliste, qui aurait écrit la partie historique en même temps que la partie didactique, eût entièrement passé sous silence le séjour de Jésus dans cette ville, ou, s'il n'avait pas connaissauce d'un tel séjour, eût inscrit le terrible verdict que le Seigneur prononce sur cette ville coupable? Ce fragment a dû être écrit pour la première fois dans un temps et dans un milieu où le souvenir d'un tel séjour à Chorazin était encore présent et où l'on pouvait simplement y faire allusion comme à une chose que tout le monde sait. Que ceci puisse aussi démontrer aux adversaires de notre théorie sur le premier évangile, qu'il n'y a rien d'impossible à ce que des λόγια de Jésus, se rattachant à des circonstances très déterminées, très concrètes de sa vie, soient reproduits sans qu'aucun commentaire historique en indique l'origine et l'occasion. — XVI, 1—4, nous retrouvons le même enseignement qui nous est ici donné à propos de la demande d'un *signe*, mais dans une occasion et dans un moment qui diffèrent beaucoup. — Remarquons encore comme preuve du désaccord avec le contexte que d'après XII, 23, la multitude environnante n'était pas mal disposée, qu'au v. 38 ce sont seulement *quelques* (τινὲς) Scribes et Pharisiens qui demandent *le signe*, et que la réponse v. 39, la menace vv. 41—45 sont adressées à la γενεὰ toute entière. — Il me paraît évident que la même pensée originelle n'a pas présidé à la rédaction des vv. 40 et 41, qui sont tous deux une interprétation des paroles précédentes sur le signe de Jonas. Car

ils sont contradictoires, et le premier n'a pu être inséré dans le texte que par un homme ou une tradition qui ne comprenait plus la belle application du v. 41 (1).

Au surplus n'est-ce pas aller trop loin que d'attribuer à ces fragments des *λόγια* un contexte historique très exact dans notre évangile canonique? En réalité ils ne sont reliés ensemblé que de la manière la plus vague. XI, 1, après avoir achevé de donner ses instructions aux Douze, Jésus va enseigner dans *leurs* villes. Nous tâcherons de déterminer plus loin le sens de *ce leurs*. C'est alors que Jean Baptiste envoye son message, auquel Jésus répond XI, 2—6. Cela fournit sans doute une excellente occasion au discours qui suit, mais ne le nécessite aucunement. Ce discours est suivi des malédictions contre les villes incrédules, qui se rattachent au discours précédent par cette formule: *Τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν*. Il en est de même au v. 25, où les bénédictions sont introduites avec cette formule encore plus vague *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*. XII, 1, la même formule indécise rattache les deux incidents des disciples dans les blés et de l'homme à la main sèche, qui serviront à expliquer le discours qui suit, où l'antagonisme violent des Pharisiens se révèle. Ce discours d'ailleurs n'est pas plus nécessaire à cette place qu'il ne l'eût été IX, 24. L'on voit donc percer clairement la tendance du rédacteur canonique à relier par des formules *chronologiques* ce qui, en soi, n'était susceptible que d'une succession logique. Et c'est après cet *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* deux fois répété que nous nous trouvons XIII, 1, devant un *ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, qui parconséquent ne nous apprend rien du tout. Il ne saurait donc être question

(1) Voy. un article sur cette question inséré dans la *Nouvelle Revue de Théologie*, vol. I, p. 331. — En revanche Kœstlin (*Synopt. Evang.* p. 62) pense que le fragment XI, 25—30, n'appartenait pas à l'ouvrage primitif, et il allégue le manque de liaison avec ce qui précède et la différence de style. Nous avons montré plus haut la liaison intime qui l'unit au contraire à l'ensemble de la série. Quant au style, je m'étonne qu'un critique aussi habile ait pu énoncer une pareille assertion. *Κύριε τ. οὐρανῶν καὶ τ. γῆς* est une expression naturelle après V, 34, 35. *Οὕτως* avant *ἐγένετο*, comp. nos remarques philologiques sur 1, 18, p. 4. *Δεῦτε* comp. XXV, 34. *Πεφορτισμένοι*, *φόρτιον* se retrouvent XXIII, 4, employés également pour désigner le joug du légalisme pharisien. *Πρᾶος* comp. V, 5. *Ταπεῖνος* comp. XVIII, 4, etc.

de nous reprocher une dislocation arbitraire du récit. Aucun fragment ne suit nécessairement l'autre au point de vue historique, et les liaisons de la rédaction canonique, au premier abord si concrètes et précises, sont au fond plus factices qu'autre chose.

On ne pourra pas du moins nous opposer l'incident de la visite des parents XII, 46—47, comme indissolublement lié au discours qui précède. Car nous voyons par Luc VIII, 19—21, que ce récit et ce discours pouvaient fort bien être séparés. — Nous avouons pourtant que le commencement de cette troisième série de *λόγια*, XI, 7b, semble très difficile à détacher de tout contexte historique. Cette difficulté doit attendre, pour être résolue, que nous sachions à quelle source attribuer le récit précédent du message de Jean Baptiste: Provisoirement toutefois nous pourrions présumer un travail d'assimilation ou de suture de la rédaction canonique, qui aurait modifié ou fait disparaitre le commencement de la série telle qu'elle se présentait dans la source primitive. Il suffirait, par exemple, que celle-ci portât pour suscription de sa première partie une formule comme celle-ci : *λόγια τοῦ Ἰησοῦ τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου* ou même simplement *κατὰ τῆς γενεᾶς τῆς πονηρᾶς*. Ainsi s'expliquerait de soi-même le *τί ἐξήλθετε κτε.* qui, même dans notre texte canonique, a quelque chose de brusque et d'imprévu qui surprend.

Du reste la comparaison avec les Synoptiques nous amène aux mêmes conclusions que pour les séries précédentes. Luc nous offre les parallèles les plus complets, mais ici comme précédemment il nous montre dispersée et rattachée à diverses occasions une matière que Matthieu nous présente liée et cimentée. Ainsi le discours sur Jean Baptiste se trouve Luc VII, 18—35, après le miracle de Naïn. Son texte, qui est très parallèle à celui de Matthieu, dénote pourtant une certaine recherche, une tendance à expliquer, qui fait ressortir l'originalité plus grande de celui-ci, p. ex. v. 21, 28 *προφήτης*, 33 *ἄρτον* et *οἶνον* et la sentence isolée XVI, 16. Les déclarations contre les villes incrédules sont contenues dans les Instructions aux 70, X, 13—15. Ce n'est qu'après le retour de ceux-ci qu'arrive l'expansion de joie du Seigneur (21—22, parall. incomplet de notre XI, 25—30). Les disciples dans les blés et l'homme à la main

sèche se suivent également chez Luc VI, 1—11. Mais, comme dans Marc, ils sont reportés à un autre moment de l'histoire, après la vocation de Lévi et la discussion qui la suit avec les Pharisiens. La guérison du démoniaque-muet, l'accusation des Pharisiens, le discours apologétique de JÉSUS sont reproduits XI, 14—32, dans une toute autre liaison et avec l'intercalation du v. 27 (exclamation de la femme) que Matthieu ne connait pas. Bref le premier et le troisième évangéliste se sont donné une même tâche qu'ils ont accomplie différemment, celle d'encadrer historiquement des paroles du Seigneur en rapportant les occasions qui les avaient fait naître. Chez le premier ce travail est plus naïf, moins étudié, se bornant le plus souvent à de vagues formules; chez le troisième il est plus recherché et souvent mieux réussi. Il est significatif que Luc rattache à une seule et même occasion (XI, 15—16) les deux prétentions du parti opposé à JÉSUS que notre évangéliste distingue soigneusement, au contraire, quant à la source d'où elles proviennent (XII, 24 et 38). Luc transcrit donc les deux réponses dans la pensée qu'elles font un seul et même discours adressé aux mêmes personnes.

La comparaison avec Marc suggère des conclusions identiques. Au fond nous trouvons dans Marc III, 14—20 et 21—35, le cadre dans lequel notre évangéliste a fait rentrer tous les λόγια que nous avons compris sous les titres: *Instructions apostoliques* et *Apologie contre la génération mauvaise*. Au v. 22 l'accusation des Scribes βεελζεβοὺλ ἔχει est racontée sans qu'il soit besoin d'y ajouter un incident historique comme il s'en trouve un Matth. XII, 22, dont nous pourrons indiquer plus tard la source. La réponse de JÉSUS aux Scribes dans Marc III, 23—29, n'est qu'un abrégé incomplet ou du moins reproduit simplement plusieurs des idées contenues Matth. XII, 25—26, 31—32. C'est encore ici le lieu de suspendre son jugement sur les versets parallèles jusqu'à ce que nous ayons précisé les rapports qui unissent la rédaction des deux premiers Synoptiques. En attendant nous pouvons toujours affirmer que l'avantage du complet, de l'originalité plus grande (voy. surtout XII, 27, sans analogue chez Marc), de l'antiquité (XII, 39—45) reste toujours

à Matthieu (1). D'ailleurs Marc ne présente aucun parallèle aux autres λόγια qui concernent Jean Baptiste, les villes incrédules et les bénédictions. Il a, comme le premier évangile, les deux incidents des disciples dans les blés et de l'homme à la main sèche, mais dans une toute autre liaison (II, 23—28; III, 1—6), ce qui nous amène encore plus près de l'idée que notre évangéliste les aura mis à cette place sous l'attraction de la polémique anti-pharisienne qui vient ensuite. En un mot, bien que cela soit moins évident pour cette série que pour les autres, nous retrouvons en général dans Marc l'encadrement historique d'un nombre remarquable de paroles de Jésus que le premier évangile possède seul dans leur liaison organique et sous leur forme la plus antique et la plus complète. Nous rappelons que nous réservons jusqu'à plus ample informé ce qui concerne l'incident du message de Jean Baptiste XI, 2—7, dans ses rapports avec le discours qui le suit.

§ 6. *Les Paraboles du Royaume.* XIII.

Le Royaume annoncé est repoussé par les uns et accepté par les autres. D'où la convenance d'une série nouvelle de λόγια concernant les destinées et la valeur de ce Royaume. Le Seigneur Jésus avait consacré plusieurs de ses belles paraboles à ce sujet important, et selon nous elles formaient le quatriéme groupe des λόγια enregistrés par le premier évangéliste.

Celui-ci les a fait rentrer dans sa perspective historique de manière à les relier l'une à l'autre par des incidents successifs, sans pourtant que nous puissions découvrir rien d'essentiel dans l'encadrement qu'il leur donne. Nous savons combien le ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ de XIII, 1 est insignifiant; parconséquent ni XIII,

(1) Nous signalerons en particulier comme marque de haute antiquité tout à la fois la fermeté, l'assurance avec lesquelles Jésus prédit le châtiment, et l'absence de détermination précise et détaillée de ce châtiment.

53, ni XIV, 1, ne sauraient valoir comme dates précises. La possibilité de détacher toutes ces paraboles de leur contexte pour en faire une collection pure et simple ne peut pas être contestée. Par la même raison la comparaison avec les Synoptiques sera moins instructive que précédemment. Pourtant elle nous montre déjà que Matthieu, seul des trois, donne les paraboles de l'ivraie, du trésor caché, de la perle, du filet et du bon scribe. Luc ne nous donne en parallèle que celles du semeur, du sénevé et du levain (VIII, 4—15; XIII, 18—21); Marc, celles seulement du semeur et du sénevé (IV, 1—20; 30—32). Encore ici le premier évangile a l'avantage du complet.

Mais il n'est pas inutile de remarquer l'accord qui existe entre le premier et le second évangile quant au contexte. L'un et l'autre, après avoir raconté la visite des parents du Seigneur, font arriver Jésus au bord de la mer et lui font développer la parabole du semeur. Le parallélisme est frappant. Tous deux concordent encore dans la question adressée par les disciples au Seigneur sur cette méthode parabolique. Jésus leur en explique le motif et interprète lui-même la parabole du semeur. La ressemblance littérale est toujours très grande. C'est à partir de là que la ressemblance de forme et de fond cesse entièrement, pour ne reparaitre qu'un instant avec la parabole du sénevé, et encore est-elle beaucoup moins marquée que dans celle du semeur. C'est pourquoi, provisoirement et dans l'incertitude où nous sommes encore si le premier évangile n'a pas emprunté toute cette partie de l'enseignement de Jésus, soit au second évangile, soit à la source où le second a puisé lui-même, nous sommes conduits à regarder la collection primitive de paraboles comme ayant commencé seulement XIII, 24, avec celle de l'Ivraie. Nous y sommes encore conduits par la répétition symétrique des paroles ὡμοιώθη ou ὅμοια ἐστιν ἡ βασιλ. κτε., ce qui manque à la parabole du semeur.

Il nous resterait donc dans cette hypothèse les 7 paraboles que voici qui toutes concernent le Royaume :

1°. L'*Ivraie*, composition mélangée du Royaume.
2°. Le *Sénevé*, petitesse primitive, grandeur future.
3°. Le *Levain*, puissance de régénération.

4°. Le *Trésor caché*, prix du Royaume découvert.
5°. La *Perle précieuse*, prix du Royaume cherché et trouvé.
6°. Le *Filet*, force d'entraînement du Royaume.
7°. Le *Scribe*, vraie science du Royaume.

L'analogie de la parabole du filet, qui porte avec elle son explication, nous autorise à regarder l'explication de la parabole de l'ivraie 37—43, comme ayant fait également partie de la collection apostolique.

Chronologiquement on ne peut rien arguer de la place ici donnée aux paraboles, si ce n'est qu'il n'est pas vraisemblable en soi que Jésus ait prononcé ainsi tout d'une traite ces profondes paraboles et qu'il n'ait parlé qu'en paraboles à ce seul moment de l'histoire évangélique. Quelqu'opinion qu'on se fasse de la formation de notre évangile, il est impossible de ne pas reconnaître dans le chap. XIII une collection de paraboles réunies dans une intention *didactique* et pardessus les conditions de l'histoire réelle.

D'autres indices viennent encore s'ajouter à ces raisons. Ainsi nous retrouvons v. 53 la formule que nous connaissons déja : *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας.* — Au v. 52, *διὰ τοῦτο* (לָכֵן ou עַל־כֵּן) ne peut pas se rapporter à la réponse des disciples qui précède immédiatement. Il a trait à ce que la *διδαχὴ* parabolique de Jésus, résumée dans les similitudes antérieures, contient des choses vieilles et des choses nouvelles. Ceci est une preuve de détail du fait que ces paraboles sont unies par un lien interne bien plus que par les circonstances historiques dont elles sont entourées. — Enfin il y a des indices remarquables d'antiquité palestinienne; par exemple, les 3 mesures de farine v. 33, la législation supposée par la parabole du trésor caché (1) v. 44; le commerce des perles, *ἀπελθὼν*, v. 45—46 (2); le *γραμματεὺς* pris en bonne part v. 52.

(1) Comp. le passage talmudique *Bava Mezia*, f. 28, 2: *R. Emi invenit urnam denariorum.. Agrum ergo.. emit, ut pleno jure thesaurum possideret.*

(2) Ce mot, en effet, indique l'obligation où le chercheur de perles se trouve de retourner en Palestine pour vendre ses biens. Ce qui fait ressortir les peines qu'il se donne pour atteindre son but lucratif. Tout cela

§ 7. *La Supériorité dans le Royaume* XVIII, *plus* XX, 1—15; XXI, 28—32; XXII, 1—14.

Le chapitre XVIII nous fournit une cinquième série de *λόγια* spéciale au premier évangile, et des motifs concluants nous portent à y joindre les trois paraboles indiquées ci-dessus pour en faire un nouveau groupe de *λόγια τῆς βασιλείας*, ayant pour idée centrale la nature et les conditions des rangs divers des membres du Royaume.

Ici, pas plus qu'ailleurs dans le premier évangile, les paroles de Jésus ne sont en rapport nécessaire avec leur contexte. Certainement cette série pouvait commencer XVIII, 3, de la même manière que le discours à Nicodème Jean III, 3, qui ne suppose pas nécessairement un entretien préalable. Quant au *τοῦτο* du v. 4, qui fait allusion au *παιδίον* du v. 2, il a pu se glisser sous la plume de l'écrivain qui pensait avoir trouvé l'occasion historique de ces paroles du Christ.

Nous retombons sur un récit analogue Marc IX, 36—50, et il est à noter que les versets 8, 9 de notre Matthieu XVIII, parallèles avec Marc, rompent complètement le fil des idées dans le premier évangile. On en pourrait dire autant des vv. 5 et 6, si leur tournure aphoristique n'ouvrait pas la possibilité de leur existence dans deux documents d'ailleurs indépendants. Les vv. 8 et 9 parlent d'une chute provoquée chez l'individu par les convoitises de l'individu lui-même, comme V, 29, 30, dont ils ne sont en fait qu'une nouvelle édition. Au contraire dans tout ce discours Jésus ne parle que de chutes provoquées par un autre. Si l'on retranche ces vv. 8 et 9, la liaison est parfaitement rétablie. Du reste le texte de Marc ne contient aucun des autres enseignements rassemblés dans cette partie de notre évangile. De sorte qu'ici encore nous voyons que notre évangéliste a profité de deux sources, dont l'une lui était spéciale,

ne pouvait être bien compris sans commentaire qu'en Palestine. On savait généralement dans ce pays qu'il fallait aller chercher les perles sur les côtes de la Mer Rouge, et c'était un voyage long, pénible et dangereux.

et dont l'autre se retrouve ailleurs; parconséquent indépendantes l'une de l'autre dans leur rédaction primitive. — De même nous retrouvons très dispersés chez Luc quelques éléments de ce discours, XV, 4—7; XVII, 1—4; XIX, 10: preuve nouvelle que leur juxtaposition dans notre évangile n'était pas historiquement nécessaire.

Ici se présente encore une question à résoudre à propos des vv. 16—18. Faisaient-ils partie de la série primitive? Il faut convenir que leur couleur diffère notablement du reste. Tous ces λόγια sont empreints d'une douceur, d'une miséricorde ineffable. Ceux-ci sont des préceptes disciplinaires secs et précis. Jésus va ordonner tout à l'heure le pardon indéfini. Ici l'offenseur, qui ne se sera pas rendu à certaines conditions déterminées, devra être considéré ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης, c'est-à-dire qu'il deviendra au moins très indifférent à l'offensé. Et puis, s'imagine-t-on le péager Matthieu traçant ces derniers mots? et les traçant quand, dans une intention bien facile à deviner, il reproduit les déclarations du Seigneur contre ceux qui scandaliseraient et mépriseraient les *petits* qui croient en lui! D'ailleurs l'idée et le mot d'ἐκκλησία sont étrangers au vocabulaire des λόγια. Le seul endroit de l'évangile où ce mot se retrouve est XVI, 18, et ce fragment, comme nous le verrons, n'appartient ni aux λόγια, ni même à la source historique dont l'évangéliste s'est servi pour les encadrer. Nous ne pourrions admettre l'explication quelquefois proposée de l'identité dans ce passage de συναγωγὴ et d'ἐκκλησία. Pourquoi le premier mot ne se trouve-t-il pas au lieu du second qui suppose une société chrétienne constituée? D'ailleurs y avait-il des synagogues *chrétiennes* à part lorsque Jésus parlait? On ne peut pas dire non plus que le ἐὰν σοῦ ἀκούσῃ du v. 15 exige un ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ. Car le texte paralléle de Luc XVII, 3, prouve le contraire. Le v. 19 avec la promesse qu'il contient, répond assez par lui-même. Nous dirons plutôt que le ἐὰν σοῦ ἀκούσῃ du v. 15 a été cause d'une question fréquente : ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, question à laquelle la tradition évangélique a répondu en appliquant tout simplement aux relations des membres de l'église les régles juridiques de la synagogue (1) et en rappelant d'après les LXX le passage Deut.

(1) Voy. les passages talmudiques cités par Lightfoot, *Hor. Talmud.* ad

XIX, 15 ainsi conçu : *'Επὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.* Le texte hébreu a, pour *πᾶν ῥῆμα*, simplement דָּבָר, et ce rapport évident de notre v. 16 avec le texte des LXX rend encore plus difficile d'attribuer ce passage au document primitif des *λόγια*.

Nous devons en dire à peu près autant du v. 21. La question de Pierre supposerait plutôt le texte de Luc XVII, 3. L'évangile des Hébreux (cité par Jérôme, *c. Pelag.* III, 2) rapporte un trait analogue : *Si peccaverit frater tuus in verbo et satis tibi fecerit septies in die, suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus : Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi usque septuagies septies.* Le fond commun à ces deux évangiles et à celui de Luc est donc le précepte du pardon accordé 7 fois le même jour et même septante fois sept fois. Nous comprenons alors d'autant mieux le *διὰ τοῦτο* du v. 23 (anal. à XIII, 52), qui se rapporte à l'enseignement précédent.

XIX, 1 nous retrouvons la formule habituelle : *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ 'Ιησοῦς τοὺς λόγους τούτους.* Mais alors cette série, surtout après les retranchements que nous avons faits, nous étonnerait par sa brièveté relative. Maintenant plus loin, dans le cours du récit, nous trouvons trois paraboles qui concernent également le Royaume, spéciales au premier évangile et se rattachant très naturellement à notre chap. XVIII.

La première est celle des *Ouvriers de différentes heures* XX, 1—16. Elle est insérée par notre évangéliste dans un contexte qui certainement n'a pas été fait pour elle. La comparaison avec le second évangile va nous en fournir une preuve irréfragable. Tous deux viennent de reproduire parallèlement la réponse de Jésus à Pierre concernant les avantages promis aux fidèles dans la vie à venir, puis ils continuent :

h. loc.; A. Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils* I, ch. 2, sur la *Semicha* ; Josèphe, *Bell. Judaic.* I, 5, 2.

Matth. XIX, 30—XX, 17.	Marc X, 31—32.
Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι. — Parabole — *Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβε τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν κτε.*	*Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.* — Pas de Parabole. — *Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα — καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα.*

D'ailleurs, qu'on y fasse attention, la pensée de XIX, 30, que cette parabole devait développer d'après la place que lui assigne notre évangéliste, n'est pas du tout celle qu'elle contient. XIX, 30 Jésus parlait de *premiers* qui seraient *derniers* et réciproquement de *derniers* qui deviendraient *premiers* dans la vie à venir. La parabole au contraire parle uniquement de *derniers* traités comme des *premiers*. Ce n'est pas une *interversion* de rôles, c'est une *égalisation* qu'elle enseigne. Sa moralité est que, dans le Royaume, les derniers venus sont reçus et récompensés *comme* les premiers, sans que pour cela ceux-ci deviennent inférieurs aux autres. Le rédacteur canonique a donc vu une liaison logique là où il n'y avait que ressemblance de mots. Combien au contraire cette parabole ne se rattache-t-elle pas aisément aux *λόγια* du ch. XVIII! Comp. XVIII, 10—14. N'est-elle pas aussi un enseignement relatif aux rangs divers des membres du Royaume et un complément naturel des leçons d'humilité que cette série renferme? — Remarquons encore l'ouverture, déjà connue par le chap. XIII, des paraboles du Royaume: *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κτε.*

Par des motifs tout semblables nous détachons de son contexte la parabole des *Deux Fils* XXI, 27—31, que Matthieu possède seul. Elle est, comme la précédente, intercalée dans un texte commun aux deux premiers évangiles:

Matth. XXI, 27—33.	Marc. XI, 33—XII, 1.
Καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ εἶπον· οὐκ οἴδαμεν. Ἔφη αὐτοῖς καὶ αὐτός·	*Καὶ ἀποκριθέντες λέγουσι τῷ Ἰησοῦ· οὐκ οἴδαμεν. Καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς λέγει*

οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

—Parabole des Deux Fils—

Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε (Parab. des *Vignerons*).

αὐτοῖς· οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

— Pas de Parabole —

Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λέγειν (Parab. des *Vignerons*).

Comp. Luc XX, 7—9, qui présente la même suite que Marc. Observons maintenant que cette parabole n'a de rapport avec l'événement qui la précède que l'opposition vague aux anciens et aux prêtres et le nom de Jean, dont il vient d'être question. Rien absolument ne la nécessite à cette place. Au contraire elle se rattacherait très bien à notre chap. XVIII, où il est tant question de l'humilité, du pardon, ainsi qu'à la parabole des *Ouvriers de différentes heures*. Elle du moins parle cette fois d'une *interversion* de rôles et certes la première des deux sentences énoncées XX, 16 lui conviendrait merveilleusement. Car le nerf de la pensée est dans la phrase : Οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Le τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; rappelle la même formule XVIII, 12. Il va sans dire, et ce ne pourrait être une objection, qu'il faut retrancher comme inutile et inséré uniquement par le pragmatisme historique le λέγουσιν αὐτῷ et substituer des pronoms de 3me personne à ὑμεῖς, ὑμᾶς.

Si la première sentence énoncée XX, 16 nous parait se rapporter beaucoup mieux à cette parabole des *Deux fils* qu'à la précédente, l'évangéliste lui-même en répétant XXII, 14 la seconde πολλοί εἰσι κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, nous montre que son vrai développement se trouve, à proprement parler, dans la parabole des *Noces* XXII, 1—14. Nous la détachons aussi de son contexte pour la joindre à la série que nous étudions. Jusqu'au v. 11 elle est commune à Luc et à Matthieu, mais Luc lui donne une toute autre occasion (XIV, 16 vv.). Du reste, comme les précédentes, elle est encadrée dans un texte commun aux deux premiers Synoptiques (comp. Marc XII, 12—13). Seulement le v. 7 de Matthieu semble une interpolation d'une main plus récente. Il implique en effet une prédiction très nette de la destruction de Jérusalem et il est inadmissible qu'un Juif, même chrétien, antérieurement à la catastrophe, eût appelé l'armée romaine qui la détruisit στρατεύματα τ. βασιλέως dans une para-

bole où le *βασιλεὺς* est Dieu lui-même. De plus ce verset rompt l'harmonie du récit et Luc n'a rien de semblable. Mais en elle-même cette parabole forme le trait final que les enseignements antérieurs rendaient nécessaire. Il faut que les pécheurs, appelés aux noces, retirés des carrefours, revêtent la robe de noces pour rester dans le Royaume. Sans cet enseignement final ce groupe de *λόγια*, surtout en Palestine, eût pu encourir le reproche d'ouvrir trop facilement le Royaume au péché.

Nous pouvons donc rétablir l'organisme de ce groupe de *λόγια* sur le Royaume. Les enseignements divers qu'il renferme tendent à marquer les degrés de rang, de supériorité ou d'indignité relativement à sa possession. Pour y être *grand*, il faut devenir petit enfant, ne pas mépriser les *petits*, pardonner indéfiniment dans le sentiment du besoin qu'on a d'être pardonné soi-même, et du reste les derniers venus y seront traités comme les premiers, il y aura des premiers qui seront devenus derniers, et réciproquement; enfin, il y aura beaucoup d'appelés, peu d'élus, et même parmi ceux qui seront entrés, la pureté morale et l'honneur rendu à Dieu, que symbolise le robe de noces, seront rigoureusement exigés. Il est facile de voir qu'il n'y a rien d'arbitraire dans notre supposition qu'à l'origine, dans le document utilisé par le premier évangéliste canonique, ces enseignements se suivaient et formaient une série particulière de *λόγια τ. κυρίου.*

§ 8. *Les Malédictions*. XXIII.

Si l'état de dislocation de la série précédente compliquait l'opération à effectuer pour la détacher de son contexte historique, le nouveau groupe de paroles du Seigneur que nous envisageons maintenant se prêtera bien aisément aux exigences de notre hypothèse.

Il est certain en effet que le ch. XXIII tout entier peut être retranché sans que le récit présente la moindre apparence d'interruption. — La comparaison avec Marc XII, 37—XIII, 1 et Luc XX, 45—XXI, 5, qui ont un texte tout-à-fait semblable, est fort instructive. Nous voyons chez eux quelques phrases également dirigées contre les Pharisiens et conçues de telle sorte que nous ne pouvons dire encore si nos vv. 6—7a n'ont pas été emprun-

tés à l'un d'eux ou bien à une source commune. Le premier évangile n'a pas comme eux le trait du *Denier de la Veuve*, mais, immédiatement après, le texte des trois synoptiques redevient parallèle comme il l'était auparavant. Excepté donc 6—7a et le v. 14, qui n'est pas authentique (1), tout notre Discours, spécial à Matthieu sous cette forme, est inséré dans un texte venu d'ailleurs ou du moins sans rapport nécessaire avec lui. — Nous retrouvons dans Luc XI, 42—54; XIII, 34—35; XVIII, 14; XX, 46—47 des fragments isolés de ce discours, avec une occasion historique différente. Donc leur juxtaposition chez le nôtre n'avait rien de nécessaire non plus au point de vue historique.

Si, en examinant le Sermon de la Montagne ou les Instructions apostoliques du ch. X, nous pouvions trouver étrange la date assignée à certaines paroles de Jésus qui eussent plutôt supposé la fin de son ministère, nous pouvons nous étonner ici de voir mainte parole du ch. XXIII énoncée aux derniers jours de la vie du Seigneur, par exemple les vv. 2 et 3 qui nous semblent bien difficiles à concevoir dans sa bouche, lorsque les Scribes et les Pharisiens défendaient de le suivre et qu'il était en lutte ouverte avec leurs pratiques dévotes. Au contraire nous comprenons aisément qu'un apôtre rassemblant des λόγια, sans égard à leur date historique et uniquement guidé par l'analogie des sujets, ait trouvé dans ses souvenirs des paroles de ce genre dont la situation ultérieure de l'église de Palestine rendait la répétition utile à sa défense au sein du peuple juif. Il s'agit en effet dans ce chapitre (v. 37) de dégager la responsabilité de Jésus en signalant l'injustice flagrante de l'opposition acharnée des Scribes et des Pharisiens. — Mais surtout l'horizon historique décrit par ce Discours est en désharmonie avec celui du rédacteur. Au v. 37 Jésus parle comme s'il a fait de fréquents voyages à Jérusalem : notre évangile n'en connait qu'un seul. — Le châtiment qui menace la *maison* des Scribes et Pharisiens

(1) Ce verset, dont la place est d'ailleurs incertaine, et qui peut avoir été emprunté à Marc XII, 40 ou à Luc XX, 47, manque dans les manuscrits B du Vatican, D de Cambridge, L de Paris, Z de Dublin, dans 6 autres moins fameux et est inconnu à Eusèbe et à Origène. Voy. Tischendorf *N. Test. Ed. Crit.*

est vaguement prédit quant à sa nature, mais très nettement quant à sa certitude. C'est ce point de vue de la toute première période dont nous avons parlé p. 91, n. 1, à propos de XII, 45. — Les vv. 2, 3, 5, 15, 16, 18, 21, 23, 27, 29, 34 (γραμματεῖς pouvant encore s'employer en bonne part comme XIII, 52) doivent remonter à la plus haute antiquité. Ils supposent en effet l'état, l'organisation, les coutumes, les préjugés, la ville, le temple, les pratiques juives de Palestine encore debout et en pleine vigueur. Notre évangile au contraire a été rédigé en dehors d'une telle situation et postérieurement à la ruine de Jérusalem (1).

Ce Discours en lui-même se rattache à l'idée-mère du Royaume, dont les Scribes et les Pharisiens sont les ennemis, dont ils ferment l'entrée aux autres (v. 13), dont ils repoussent le Roi (v. 39). Suivant naturellement la série du chap. XVIII, qui traitait des conditions d'humilité, de miséricorde, de repentir et de pureté qui assurent la jouissance du Royaume, il forme aussi transition aux λόγια eschatologiques qui vont suivre. Les 7 Οὐαὶ ὑμῖν, par lesquels commencent régulièrement les malédictions, rappellent le Οὐαί σοι Χοραζίν, οὐαί σοι Βηθσαϊδάν de XI, 21, qui fait également partie des λόγια. XXIII, 1 nous montre encore une fois la tendance connue du rédacteur canonique à relier par une formule chronologique vague ce qui n'existait auparavant que comme série d'enseignements sans date positive. Cette in-

(1) Le *υἱοῦ Βαραχίου* du v. 35, s'il a trait au Zacharie, fils de Baruch, tué par les Zélotes dans le temple peu de temps avant sa destruction par les Romains (Josèphe, *Bell. Jud.* IV, 5, 4), est certainement une interpolation du rédacteur qui a cru voir une prédiction dans ces paroles. Comp. Luc XI, 51. Si ces mots sont authentiques, il faut, ou bien voir une confusion de noms entre Barachie (Zach. I, 1) et Jojadah, qui signifie à peu près la même chose et était moins connu (2 Chron. XXIV, 19—22), en se rappelant que, le livre des Chroniques étant le dernier du Canon, ce meurtre d'un prophète paraissait le dernier de son genre, bien que celui d'Urie sous Jojakim (Jérém. XXVI, 23) soit postérieur, — ou bien adopter l'ingénieuse explication de Hilgenfeld (*Evangg.* p. 100), qui y trouve une allusion au meurtre de Zacharie, père de J. Bapt., raconté dans le *Protévangile de Jacques* et peut-être rappelé dans la *Lettre des Eglises de Lyon et de Vienne* (vers 177, chez Eusèbe, H. E. V, 1, 10).

troduction remplace le ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τ. λόγους τούτ. qui manque ici à la fin du discours (1). Si nous réfléchissons enfin à l'intérêt pressant que les chrétiens de Palestine, avant la ruine de Jérusalem, avaient à lutter contre l'influence rabbinique, au peu d'actualité qu'aurait eu plus tard un discours rempli d'allusions à un état de choses désormais détruit sans retour, nous ne pouvons qu'être fortifiés dans notre persuasion que ce Discours, sans parallèle réel chez les autres évangélistes, fait partie des éléments les plus anciens dont le premier ait composé son livre. — XXIII, 11 est une répétition de XX, 26.

§ 9. *L'Eschatologie.* XXIV, XXV.

L'Eschatologie était une partie tellement essentielle de la théologie au siécle apostolique que nous pourrions *a priori* affirmer l'existence d'une eschatologie quelconque dans un écrit évangélique. Le rédacteur premier des λόγια aura certainement fait sa part à ce besoin de son époque, et il est très naturel en soi de voir que dans sa collection la dernière série concerne les enseignements du Seigneur περὶ τῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Au premier abord on serait tenté de détacher du contexte tout ce qui se trouve à partir de XXIV, 3 jusqu'à la fin de XXV. Mais la comparaison avec les Synoptiques nous ramène en présence d'un phénomène que nous avons déjà signalé dans les séries antérieures, savoir qu'outre un nombre considérable de paroles du Seigneur, qui appartiennent en propre au premier évangile, il renferme de plus des sentences et des déclarations conformes au texte des deux autres Synoptiques, en particulier de Marc: de sorte que, provisoirement, nous regarderons les

(1) Hilgenfeld ne croit pas à l'originalité du passage concernant Jérusalem et prétend qu'il rompt avec la pensée antérieure (*Evang.* p. 101). Selon nous il est la contrepartie logique du passage précédent qui impliquait l'énorme responsabilité des ennemis du Royaume. Jésus veut ici dégager la sienne (ἠθέλησα, οὐκ ἠθελήσατε). C'est pourquoi *leur maison* va devenir *déserte.* Voir dans ces mots une allusion à la destruction positive et accomplie de Jérusalem est trop fort. Il est seulement question d'un châtiment, inévitable et prévu, de l'incrédulité du peuple.

versets parallèles, que nous retrouvons Marc XIII, comme empruntés à une autre source que les *λόγια*, soit à Marc lui-même, soit à une source commune aux deux premiers Synoptiques. Cette hypothèse admise, nous retrouvons ailleurs le même contexte n'encadrant pas le même discours.

Ainsi réduit, ce groupe de *λόγια* se compose de XXIV, 11—12, 26--28, 37—51, plus tout le chap. XXV. La comparaison avec Luc confirme au plus haut degré notre supposition. Luc nous donne XXI, 8—36, un discours eschatologique analogue à celui de Marc, si ce n'est que les vv. 20 et 24 indiquent une époque plus récente et la réflexion éclairée par le fait accompli. C'est ailleurs qu'il reproduit en partie les fragments que nous disons provenus des *λόγια*, XII, 39—46, où nous voyons Matth. XXIV, 43—51, reproduit presque littéralement, mais dans une toute autre liaison; de même XVII, 23, où se lisent nos versets 26—28. Nos versets 37—41 se retrouvent aussi quelque peu amplifiés dans ce même chapitre XVII. Enfin Luc rapporte également la parabole des Talents XIX, 11—28, lui assignant, comme notre évangile, une pensée eschatologique (v. 11), mais la rattachant à une autre date et à une autre occasion. Notre critère indiqué p. 73—74 est donc applicable à cette nouvelle série de *λόγια*. Nous retrouvons ailleurs, autrement encadrés, les fragments d'un discours agglomérés en une seule masse dans Matthieu.

La date assignée à ce discours du Seigneur dans le premier évangile n'a rien d'invraisemblable en elle-même. On peut admettre même qu'ici l'ordre chronologique et l'ordre didactique se confondent et que les enseignements eschatologiques de Jésus furent plus fréquents à la fin qu'au commencement de son ministère. Mais une différence notable d'horizon historique se manifeste entre ces *λόγια* et la rédaction canonique. Relisons la série de *λόγια* que nous avons rétablie XXIV, 11—12, 26—28, 37—51, XXV, nous serons frappés de l'idée fondamentale qui les pénètre, savoir que *la Parousie arrivera tout-à-fait inopinément,* sans que rien puisse en faire prévoir le moment. Cela déjà est supposé aux vv. 27, 37—39, 42—50, et la parabole des Dix Vierges l'enseigne catégoriquement. Il en sera comme aux jours de Noé v. 37. La seule prédiction dont la réalisation précédera la Parousie (vv. 10 et 26) est si vague

qu'elle ne donne en fait aucun signe réel de son approche. Au contraire le discours commun aux trois Synoptiques, sans fixer, il est vrai, le jour précis, donne cependant des indices positifs, des signes qui annonceront indubitablement l'approche de la Parousie. Il est clair que le lecteur doit se dire que cette parousie n'arrivera pas tant que les événements prédits ne se seront pas réalisés, *δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω ἐστι τὸ τέλος* v. 6, ou bien qu'elle va avoir lieu, s'il croit pouvoir retrouver dans les événements dont il est témoin, la réalisation de ces prédictions. La destruction de Jérusalem, XXIV, 1—2; les faux Messies, 5; les guerres et calamités qui seront *ἀρχὴ ὠδίνων*, la prédication de l'Évangile par toute la terre (*τότε ἥξει τὸ τέλος*), le *βδέλυγμα τ. ἐρημώσεως*, le v. 29 *εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν*, le v. 33 *γινώσκετε* à ces signes *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις*, tout ce développement est inspiré par le désir évident d'énumérer les indices annonciateurs de la Parousie, autant que cela pouvait se concilier avec la persuasion commune à tous pourtant que le jour et l'heure seraient imprévus. Il n'y a pas contradiction entre les deux points de vue, il y a différence de perspective. Le discours, tel que nous l'attribuons à l'apôtre Matthieu, est en parfaite analogie avec les éléments eschatologiques des autres séries de *λόγια*, qui ne précisent rien sur l'époque de la Parousie se bornant à la représenter comme très-prochaine (X, 23), avertissant seulement contre les faux prophètes (VII, 15), parlant, sans la définir exactement, de la punition que le peuple, mal conseillé par ses supérieurs, s'attirerait par son incrédulité, mais ne décrivant pas d'avance la ruine de Jérusalem et du Temple, et ne donnant enfin aucun signe positif auquel on pourrait reconnaitre que l'arrivée du Messie triomphant est décidément imminente (comp. XIII, 41, 49; XII, 39—45; XXIII, 36, 38—39). Le point de vue des *λόγια* est donc celui d'une très haute antiquité, lorsque la conscience chrétienne, n'éprouvant pas encore le besoin de concilier la croyance en la Parousie prochaine du Fils de l'Homme avec les événements accomplis depuis qu'il a quitté la terre, ne recherche pas non plus dans les paroles de Jésus celles qui peuvent expliquer ces événements et les mettre en rapport avec sa venue. A cet égard il est antérieur même au point de vue de l'Apocalypse. La seule chose que leur rédacteur puisse penser à cet égard, c'est que *χρονίζει*

ὁ νυμφίος XXV, 5. Mais le cri de sa venue doit retentir subitement, avant même que la nuit soit passée, et il en sera sous le rapport de la soudaineté et de la visibilité universelle *comme d'un éclair*, XXIV, 27.

Cette série de λόγια, dont le tissu logique n'a pas besoin d'être démontré, se rattache à l'idée centrale du Royaume, dont elle décrit la réalisation future et prochaine. De même que la collection, telle que nous nous la représentons, s'ouvrait par l'énumération des conditions nécessaires pour être membre du Royaume, de même elle se termine par une magnifique description du jugement universel sur πάντα τὰ ἔθνη. C'est ici que l'universalisme, toujours latent même sous les λόγια qui en apparence en impliqueraient la limitation, se révèle au grand jour. Le Fils de l'Homme fait *siens* tous ceux qui souffrent et qui pleurent, et, même parmi les nations, seront rangés parmi ses brebis tous ceux qui auront usé de compassion envers les *petits* dont il a fait ses frères. Ce point de vue est tout-à-fait d'accord avec les tendances universalistes que les Douze partageaient d'après Gal. II, 10, Act. X, 35, quand bien même diverses influences concouraient à en rendre l'application difficile dans le milieu où ils agissaient. Cette clôture des λόγια est un sublime développement de V, 7: Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες.

Remarquons encore, à titre de confirmation, que la mention des ψευδοπροφῆται XXIV, 11 (donc dans les λόγια) est répétée v. 24 dans un fragment que nous supposons venir d'ailleurs. Le εἴπωσιν du v. 26 ne peut pas se rapporter aux ψευδόχριστοι de ce v. 24, mais seulement aux ψευδοπροφῆται. De même le v. 23 est la répétition pure et simple du v. 26. La description du v. 31, où les élus seuls sont rassemblés par les anges, ne concorde pas avec celle de XXV, 32, où toutes les nations sont rassemblées devant le Messie. Enfin XXVI, 1, la formule καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. πάντας τ. λόγους τούτους laisse percer la pensée de l'évangéliste canonique que désormais il ne pourra plus consulter le document spécial où il avait puisé ces grands Discours du Seigneur, qui forment une partie si considérable et si remarquable de son livre.

§ 10. *Résultat.*

Le résultat de nos recherches est donc que le premier évangile renferme une collection de 7 groupes de *λόγια* du Seigneur, se rattachant les uns aux autres, non par un lien historique, mais par un lien didactique, — que chacun de ces 7 discours se compose de sentences et de déclarations tournant autour de l'idée centrale du Royaume des Cieux, — qu'ils sont en eux-mêmes indépendants du contexte, dans lequel ils sont encadrés avec plus ou moins de bonheur par la rédaction canonique — que parconséquent ces 7 discours sont un véritable *σύγγραμμα τῶν κυριάκῶν λογίων* (1). Il nous reste à compléter ces recherches par quelques considérations relatives à cette collection reconstituée.

Nous insistons encore une fois sur l'inutilité de supposer avec Kœstlin et Meyer (liv. cit.) que les rapports concrets de plusieurs passages avec une situation déterminée forcent à supposer que dans la collection primitive les groupes divers de *λόγια* exigeaient des préludes ou introductions historiques destinés à en éclaircir le sens. Encore une fois un apôtre, écrivant au sein du pays et de la génération qui avait vu le Seigneur, pouvait trop facilement s'appuyer sur une histoire parfaitement connue dans ses traits généraux pour tenter ce qui, si l'on y réfléchit, apparaîtra comme une impossibilité pure: donner à des *λόγια*, divers par la date et l'occasion, un lien précis avec une circonstance et une date uniques. Voyez d'ailleurs ce que nous en avons déjà dit, p. 75 et suiv. Nous avons vu, chemin faisant, que chaque groupe renfermait des *λόγια* qu'on ne peut attribuer à un même moment de l'histoire évangélique, le Sermon de la Mon-

(1) Sans vouloir insister plus qu'il ne convient sur cette particularité, je ferai observer l'usage, d'ailleurs conforme aux habitudes pieuses du temps et du pays, du nombre sacré 7, comme servant à grouper les souvenirs de l'écrivain. Il y a 7 discours, 7 paraboles du Royaume ch. XIII, 7 malédictions ch. XXIII. Ce chiffre revient encore avec une insistance marquée XII, 45; XVIII, 21, 22; et peut-être pourrait-on sans arbitraire le signaler encore ailleurs. On sait que le même nombre préside aux divisions grandes et petites de l'Apocalypse.

lagne particulièrement en est plein, et XI, 21, 25, démontre matériellement la possibilité de juxtaposer des paroles de Jésus, faisant allusion à des circonstances très concrètes de son histoire et dont la reproduction n'a paru nullement nécessaire à l'écrivain. Nous rappelons que nous avons stipulé une réserve pour les premiers versets du ch. XI.

La question de la langue dans laquelle ces λόγια ont été rédigés primitivement est également éclaircie. Lors même que la tradition en général, avec son assertion inacceptable que notre premier évangile est une traduction de l'hébreu et que Papias avec son ἑβραΐδι διαλεκτῷ ne nous eussent pas mis sur la voie, deux faits résultant de notre recherche nous amèneraient en face de la conclusion nécessaire que l'*une des parties constitutives de notre évangile est une traduction.* En effet que voyons-nous? l'incorporation d'une œuvre didactique dans un contexte historique indépendant, d'une part, — de l'autre, une unité de style et de rédaction qui saute aux yeux (voy. p. 2 et suiv.). Il faut de toute nécessité que notre évangéliste ait fondu dans son propre style et approprié à sa composition la source à laquelle il est redevable des λόγια du Seigneur. Il y aurait certainement bien plus de différences littéraires entre les deux grandes divisions de son évangile, la partie didactique et la partie historique, s'il avait combiné deux sources originairement grecques toutes les deux. — Quant à rechercher les hébraïsmes que décèle si fréquemment le texte grec, ce serait une peine inutile, vû que toutes les parties de l'évangile *hebraïcam linguam redolent* et que son rédacteur lui-même est hébraïsant d'idées et hébreu d'origine. On ne pourra jamais savoir si la traduction a toujours été parfaitement exacte. Mais outre que les prétendues fautes signalées par quelques critiques ont été reconnues illusoires (Credner, *Einleit* I, 75), le fait plusieurs fois relevé qu'il y a entre les λόγια et les autres parties de l'évangile des différences de pensée qui permettent de les distinguer, est une garantie de fidélité objective et subjective dans la traduction. Enfin la valeur interne de ces λόγια constitue l'un de ces arguments supérieurs à la critique, dont on peut déduire avec assurance que l'auteur en a respecté profondément le sens et la forme.

Ainsi s'explique aussi la tradition constante, unanime, qui donne à notre premier évangile le titre d'*évangile selon st. Matthieu.* Elle s'explique dans les deux sens dont l'expression *κατὰ Ματθαῖον* est susceptible, soit qu'on entende par l'*évangile* la doctrine évangélique telle qu'elle est contenue dans ce livre, soit que, prenant ce mot dans le sens dérivé d'*histoire de* Jésus, on entende par la suscription *κατὰ Ματθαῖον* que l'apôtre Matthieu en est considéré comme l'auteur ou la source. On a étendu, probablement sans en avoir conscience, au livre entier ce qui n'était réel que d'une de ses parties. Il est vrai que c'est la partie par laquelle il se distingue essentiellement des autres Synoptiques. — Ainsi s'explique encore pourquoi Luc ne connait encore aucune *διήγησις τῶν πραγμάτων* (I, 1—2), rédigée par un apôtre, n'attribuant aux apôtres qu'une *παράδοσις*. — Enfin nous comprenons déjà que si divers évangiles, distincts du nôtre quant à l'histoire proprement dite, ont enregistré comme lui la collection des *λόγια*, ils ont pu porter comme lui aux yeux de leurs lecteurs le titre d'*Évangile selon Matthieu.*

Quant à l'authenticité apostolique de ces *λόγια*, il n'y a aucune raison de la révoquer en doute. A côté du témoignage de Papias qui remonte si haut, nous pouvons faire valoir les considérations suivantes :

1°. Le caractère d'antiquité, maintes fois signalé dans les recherches antérieures (V, 19, 22—26, 35, 46; VI, 2; X, 6, 23; XI, 21; XII, 39—45; XIII, 33, 44—45, 52; XXIII, *passim*; XXIV, 42—50; XXV en entier), la certitude acquise que cette collection de *λόγια* a dû être écrite avant la destruction du Temple, la couleur judéo-chrétienne (non pas ébionitique, exclusive du paulinisme) (1) de plusieurs enseignements tels que V, 19; X, 5; XI, 11 suiv. XXIII, 3, 23c, tout est de nature à confirmer la donnée traditionnelle qui désigne comme auteur l'un des Douze.

2°. La beauté et l'originalité vigoureusement accusées des

(1) Voy la note p. 37 pour le sens exact que j'attache à ce mot en parlant d'un apôtre.

paroles de Jésus, leur cachet de réalité forte et vivante, leur conformité avec le caractère que nous font deviner les autres documents évangéliques — ce caractère que l'on peut définir brièvement l'harmonie dans une même individualité de l'*innocence* et de la *vaillance* — la facilité avec laquelle on peut les rapporter à des circonstances connues ou aisément imaginables de la vie du Seigneur ou les rattacher aux principes fondamentaux de son enseignement, attestent le témoin auriculaire qui n'a eu que ses souvenirs personnels à rassembler, dans la même mesure où le récit historique suppose au contraire le témoignage médiat et secondaire.

3°. Sans vouloir déduire des conséquences exagérées de la vie de Matthieu, dont on sait si peu de chose, nous pouvons signaler comme favorable à l'authenticité la circonstance que Matthieu avait été péager et même revêtu d'un grade assez élevé dans ce genre de fonctions. Du moins la manière dont il reçoit le Seigneur et ses disciples (IX, 10; comp. Marc II, 15) (1) laisse à présumer qu'il jouissait d'une certaine aisance. Or de telles fonctions supposent aussi une certaine instruction relative. Il est facile alors de comprendre pourquoi, au milieu des Douze que leur éducation première n'avait guère préparés à écrire, le péager Matthieu aurait été le premier qui eût rédigé un livre contenant la διδαχή de Jésus formulée d'après ses propres λόγια. — De plus les Discours du premier évangile, à côté de leur caractère parfaitement objectif, dénotent fréquemment que la pensée du rédacteur s'arrête sur son ancien état, ou du moins que les paroles de Jésus, où il est question des péagers, lui reviennent souvent en mémoire (comp. V, 46; XI, 19; XXI, 31—32). — La série de λόγια qui démontre le mieux cette disposition d'esprit du rédacteur est celle du ch. XVIII et des para-

(1) Je crois en effet qu'il faut maintenir l'identité de Matthieu et de Lévi. Du moins je ne concevrais pas comment dans notre évangile, écrit par un Juif pour des Juifs, comme nous l'avons vu et le verrons encore, le rédacteur eût gratuitement inséré une notice plutôt défavorable qu'utile à son but apologétique. En tout cas il faut admettre que le récit de la vocation de Lévi chez Marc ressemble tout-à-fait à celui de la vocation d'un apôtre. Comp. Marc II, 14 et I, 18, 20. On doit déjà en conclure qu'il y avait sans doute un péager parmi les apôtres.

boles qui s'y rattachent. On voit qu'il est question de la supériorité dans le Royaume, du devoir de l'humilité, de l'obligation de ne pas mépriser les *petits* etc. L'ancien péager dut souvent souffrir comme apôtre des reproches que sa profession première lui attira certainement de la part des Juifs orthodoxes. Et comme tout le chap. XVIII, moins les versets éliminés (voy. p. 94 suiv.), est une invitation à s'abaisser, à s'humilier, à pardonner, les paraboles qui s'y rattachent démontrent: 1°. que les derniers venus dans le Royaume seront traités comme les premiers (Parabole des Ouvriers de différentes heures); 2°. que les Péagers repentants devancent les Anciens endurcis (Parabole des Deux Fils); 3°. qu'aux noces du Royaume les invités du carrefour n'ont plus qu'à revêtir, mais *doivent* nécessairement revêtir la robe nuptiale pour rester assis au banquet. Il y a, non pas dans la rédaction qui est complétement objective et impersonnelle, mais derrière le choix de ces *λόγια*, sous la pensée qui a dirigé de préférence vers eux la mémoire de l'écrivain, il y a un cœur d'apôtre froissé, incompris, allant chercher un refuge et une défense dans les paroles du Maître, *venu pour sauver ce qui était perdu.*

4°. Une vieille tradition recueillie par Clément d'Alexandrie (*Pædagog.* II, 1) attribue à Matthieu un ascétisme rigoureux : *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων, ἄνευ κρέων, μετελάμβανεν.* On en a conclu que Matthieu avait été *essénien* (voy. Credner, *Einleit.* I, 59). Cette conclusion est sans doute aussi exagérée que la tradition elle-même, qui rappelle une légende ascétique analogue dont Jacques est le héros (d'après Hégésippe, *Eus. H. Eccl.* II, 23). La thèse d'une identité quelconque du christianisme et de l'essénisme n'a jamais été soutenable et l'ignorance seule pourrait la relever aujourd'hui. Toutefois, en faisant la part de vérité historique toujours plus ou moins latente au fond d'une tradition, on ne peut méconnaitre que les discours du Seigneur dans le premier évangile se rencontrent fréquemment avec plusieurs postulats de la morale essénienne-ébionique, très répandue dans les classes populaires au temps du Seigneur, sans que leur acceptation impliquât le moins du monde une affiliation quelconque à la secte essénienne. Quel que soit le principe essentiel de l'essénisme, il faut reconnaitre un fait patent, c'est que sa morale constituait, au temps de Jésus

CHRIST, une sorte d'idéal religieux, dont on aimait à se rapprocher, quand même on ne souscrivait pas à toutes ses exigences ou qu'on ne comprît pas ses doctrines spéciales. Il était, en un mot, à l'ébionisme vulgaire à peu près ce que la vie monacale est à la pratique dévote dans l'Église Romaine : il en était la forme complète, absolue. Voy. Reuss, *Théol. Apost.* I, p. 122. et suiv. Ceci posé, on concevra aisément que, dans la masse de souvenirs qu'il avait à sa disposition, la pensée de l'apôtre Matthieu devait naturellement se porter sur les paroles du Maître qui confirmaient, de près ou de loin, ses propres tendances. Comp. à ce point de vue V, 1—10; 23—24; 25, 32, 34 suiv. VI, 19 suiv. 28, 31, 34; X, 8—10; XI, 8; XIII, 43; XVIII; la *robe nuptiale* XXII, 11 etc.

Il nous reste encore à rechercher la date approximative que nous pouvons assigner à cette œuvre de l'apôtre Matthieu. L'assertion d'Irénée, que Matthieu écrivit son évangile lorsque Pierre et Paul prêchaient tous deux à Rome, est trop vague et surtout repose sur une donnée trop contestable pour être prise en sérieuse considération. Toutefois il est remarquable que d'autres inductions nous amènent tout près de la date que se figurait l'évêque de Lyon. Ainsi nous pouvons affirmer 1° que ce livre fut écrit avant la guerre contre les Romains, qui n'est ni indiquée ni supposée dans les λόγια; 2° avant l'Apocalypse, dont l'auteur, mis en éveil par les événements contemporains, y voit des signes précurseurs de la Parousie et en prédit l'approche en termes positifs, tandis que d'après les λόγια elle sera complètement imprévue, bien que prochaine; 3° dans un temps où il était bon de rappeler les avertissements de JÉSUS contre les *faux prophètes* (VII, 15 suiv. XXIV, 11): ce qui nous indiquerait la période 44—58, signalée, au rapport de Josèphe, par l'apparition de Goétes, Theudas et l'Égyptien entr'autres, séduisant le peuple et faisant appel à ses croyances messianiques (*Antiq.* XX, 5, 1; 8, 6, comp. Act. XXI, 38); 4° quand l'évangélisation d'Israël pouvait être regardée encore comme incomplète (1) (X, 23); 5° quand les Douze, confor-

(1) Pour bien comprendre ceci, il faut se rappeler que la Palestine à cette époque était extrêmement peuplée, ainsi que les pays avoisinants,

mément aux renseignements que nous fournit l'épitre aux Galates, bornaient leur activité apostolique de préférence à la Palestine (X, 5).

D'autre part on ne peut pas admettre que cet écrit, composé par un des Douze, ait été répandu généralement dans l'église orientale pendant la polémique engagée entre Paul et ses adversaires. S'il en eût été ainsi, nous en verrions certainement quelques traces dans les épitres de l'apôtre des Gentils. Le contenu du livre aurait pu servir de matière à la controverse. Les adversaires de Paul auraient pû s'appuyer sur le sens apparent ou réel de V, 17—18; VII, 15, 21—22; X, 5—6; XXIII, 2—3, 23; XXV, 14, 30, 31—46. En revanche, une fois attiré sur ce terrain et comme il opposait Pierre tel qu'il le connaissait à Pierre tel que le dépeignaient ses adversaires, avec quelle vigueur Paul n'eût-il pas fait valoir ces paroles de Jésus consignées par l'un des Douze eux-mêmes: VII, 11—12, XI, 11, 28, 29; XIII, 44, 45, 52; XVIII, 3—4, 11—14; XX, 1—16; XXIII, dans son ensemble etc. etc! Notre collection de *λόγια* n'était donc pas encore connue pendant la période 56—60 pendant laquelle sont écrites les épitres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains et peut-être aussi les Éphésiens et les Colossiens. Pourtant, les raisons indiquées plus haut nous interdisant de rapprocher la date de la composition plus près de la guerre juive, l'an 60 serait le terme extrême que l'on ne saurait dépasser et il n'y aurait rien que de très admissible dans la supposition que les luttes intérieures de l'Église pendant les années précédentes auraient concouru à inspirer à l'un des Douze l'idée de fixer par écrit les enseignements positifs et essentiels du Seigneur.

Dans un temps aussi reculé, on ne songe pas encore à faire des citations dans le sens précis du mot, à moins qu'on ne les emprunte aux livres de l'Ancien Testament. Cependant on peut maintes fois soupçonner l'existence d'un livre à certains indices qui la décèlent. Ainsi, dans l'Apocalypse écrite en 68, il n'y

et la population israélite très nombreuse. La guerre juive le prouve surabondamment.

a pas de citations des λόγια, et pourtant il est des passages en harmonie étroite avec eux.

P. ex. : Apoc. III, 3 : Ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ἐπί σε ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπί σε. XVI, 15 : Ἰδοὺ, ἔρχομαι ὡς κλέπτης, μακάριος ὁ γρηγορῶν. — Comp. Matth. XXIV, 42—44.

Apoc. XIV, 14—17. Le Fils de l'homme apparait tenant une faucille. Un ange crie : πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ θέρισον, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα θερίσαι — — καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ. — Comp. Matth. XIII, 30.

Apoc. XIX, 7 : Χαίρωμεν — — ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν. — Comp. Matth. XXII, 2; XXV, 1.

Apoc. XXII, 4 : Καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ — Comp Matth. V, 8.

On pourrait multiplier ces rapprochements, mais au risque de tomber dans l'arbitraire. Ce qu'il est permis seulement d'affirmer, c'est qu'il y a une certaine parenté de formes, d'images, de locutions, entre l'Apocalypse et les λόγια, et que ceux-ci sont antérieurs à la vision de Patmos.

On en peut dire autant de l'Épitre de Jacques, qui offre aussi des consonnances remarquables de pensée et de forme avec nos λόγια. Déjà elle se rapproche d'eux par ses allures souvent sentencieuses et gnomiques. Si son authenticité est admise, — et nous sommes de ceux qui l'admettent, c'est-à-dire que nous la croyons écrite par Jacques, frère du Seigneur, mis à mort sous le pontificat d'Ananus en 63 (1) — nous sommes ramenés, tout

(1) Voy. Reuss (*Gesch. der H. Schrift. N. T.* § § 145—146), qui relève avec raison comme signe d'une très haute antiquité le double fait : 1°. que l'auteur, en combattant des opinions pauliniennes exagérées, n'oppose pas théorie à théorie et ne juge les phénomènes religieux de son temps que d'après leur seule importance pratique ; 2°. que si l'épitre était d'une composition plus moderne, le type traditionnel du premier évêque de Jérusalem y aurait été plus visible. Voy. aussi Scholten p. 153.

près de l'année que nous indiquons, par ces parallèles d'une étroite parenté :

Le plus frappant se lit Jac. V, 12: *Πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.* — Comp. Matth. V, 34:

On peut encore mettre en parallèles :

Jacques	I, 17	et	Matth.	VII, 11
»	I, 19—20	»		V, 22. XII, 37.
»	I, 22	»		VII, 21.
»	II, 13	»		V, 7, XVIII, 23 suiv.
»	IV, 4	»		VI, 24.
»	IV, 10	»		XXIII, 12.
»	V, 2	»		VI, 19.

Sans doute cela ne signifie pas du tout que l'un des deux auteurs ait consulté ou transcrit l'autre. Cela signifie seulement — et c'est là tout ce que nous voulions obtenir — que les deux livres se touchent de près par la date, l'esprit et le milieu dont ils émanent. Les deux écrivains ont certainement travaillé sur un fond commun de *λόγια* du Seigneur.

CHAPITRE IV.

LE PRÔTO-MARC.

SOMMAIRE : § 1. ÉTROITE PARENTÉ DES DEUX PREMIERS ÉVANGILES. — § 2. LE SECOND N'A PAS ÉTÉ ÉCRIT D'APRÈS LE PREMIER. — § 3. LE PREMIER N'A PAS ÉTÉ ÉCRIT D'APRÈS LE SECOND. — § 4. LEUR SOURCE COMMUNE : LE MARC DE PAPIAS.

§ 1. *Étroite parenté des deux premiers Évangiles.*

Nous connaissons la source qui a fourni au premier évangéliste la grande majorité du contenu didactique de son évangile. C'est par ses grands discours surtout que cet évangile se distingue des deux autres Synoptiques. On n'en trouve que des lambeaux dispersés chez Luc, encore moins chez Marc. Il était donc possible d'en étudier les contours et les phénomènes internes et de s'en tenir, dans cette étude, à un examen purement formel et extérieur de Marc et de Luc. Il en est tout autrement à présent. Ce qui reste de notre évangile, une fois que les *λόγια* de Matthieu en sont éliminés, se retrouve presqu'en entier dans les deux autres Synoptiques. Pour rechercher les sources ou la source qui lui a fourni ses narrations, il est indispensable de savoir s'il ne les a pas empruntées à l'un des deux autres, si ce n'est à tous deux à la fois. Nous croyons à

peine utile de faire observer au lecteur, combien nos recherches antérieures ont déjà simplifié ce problème, dont la solution semblerait presqu'impossible à trouver, quand on voit les noms les plus illustres de la critique se partager entre les nombreuses opinions qui peuvent prétendre à passer pour une solution. A notre avis cette difficulté de s'entendre est provenue surtout de de ce que l'on a ordinairement comparé l'un à l'autre les Synoptiques dans leur rédaction actuelle, dans leur entier, de sorte que tour-à-tour chacune des opinions semblait avoir tort et raison à la fois.

Il est toutefois une affirmation qui n'a guère été et qui ne sera plus sérieusement contestée, c'est que notre évangéliste n'a ni utilisé, ni connu le troisième évangile. Cette opinion se fonde sur les motifs suivants :

1°. En tout cas, ce n'est pas au troisième évangile que le premier a emprunté ses grands discours. On peut poser cela comme évident.

2°. Les récits des deux évangiles concernant la famille, la naissance et l'adolescence du Seigneur dénotent deux traditions divergentes, formées librement et sans pénétration mutuelle. Une connaissance de l'une des deux narrations par l'autre narrateur équivaudrait à une négation formelle du récit antérieur (voy. p. 34). Comment notre évangéliste aurait-il omis les circonstances qui précèdent et entourent la naissance de Jean Baptiste et où son goût pour les citations de l'Ancien Testament eût trouvé tant d'occasions de se satisfaire; — la vision et l'arrivée des Bergers à Bethléhem, si conforme à l'idée qu'il exprime lui-même I, 21—23; — le voyage à Jérusalem de Jésus à douze ans, si bien d'accord avec la couleur judéo-chrétienne de son évangile et en particulier avec l'idée exprimée III, 15? Quel motif grave aurait-il eu de substituer sa généalogie à celle de Luc et de désigner Bethléhem au lieu de Nazareth comme la demeure fixe des parents de Jésus au moment de la naissance?

3°. Les omissions, que présenterait le récit historique du

premier évangile, ne seraient pas moins inexplicables, s'il avait eu le troisième pour base de rédaction, La résurrection de Naïn (Luc. VII, 11—17), l'onction chez Simon le Pharisien et l'enseignement qui s'ensuit (VIII, 36—50), la descente chez Zachée (XIX, 1—10) eussent paru précieux à enregistrer à un écrivain que nous avons pu caractériser comme historien jaloux d'être complet, comme juif-chrétien ne négligeant aucune occasion de faire contraster la compassion du Seigneur et l'endurcissement incrédule des sectes dominantes, et qui ne craignait pas de montrer que la classe des péagers était supérieure à l'opinion qu'on s'en faisait. L'on sait que Luc, seul des trois Synoptiques, a enregistré (IX, 51—XVIII, 14) une longue série de narrations et d'enseignements, dont l'omission totale serait inimaginable dans notre évangile; par exemple le trait de Marthe et Marie (X, 38—42), ceux du Pharisien scandalisé (XI, 37, suiv.), des Galiléens et de la tour de Siloé (XIII, 1—5), de la femme courbée (XIII, 10—16), de l'hydropique (XIV, 1—6), des dix lépreux (XVII, 12—19, épisode qui eût tant plu à notre évangéliste par le *nombre* des malades guéris). Nous en dirons autant du contenu didactique de ce long fragment, qui serait si souvent tombé d'accord avec des enseignements analogues recueillis par lui, p. ex. XII, 13—21, du danger des richesses; XIV, 7—11, des premières places au banquet; *ibid.* 12—15, sur le festin gratuit; XV, 8—10, de la drachme perdue; XV, 11—32, de l'Enfant prodigue; XVIII, 9—14, du Pharisien et du Péager etc. N'oublions pas non plus que le premier évangile contient aussi une série importante de péricopes (XIV, 22—XVI, 12), qui ne se laisse distinguer du reste ni de forme, ni de fond, et qu'il n'a pu emprunter à Luc, qui ne la contient pas.

4°. La comparaison des discours eschatologiques des deux évangiles, dans les parties parallèles, démontre que, quelle que soit la nature du lien qui les unit, le texte du premier est en tout cas antérieur au texte du troisième :

Matth. XXIV.	Luc. XXI.
6. Δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος.	9. Δεῖ γὰρ γενέσθαι ταῦτα πρῶτον, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος.
9. Τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν.	12. Πρὸ δὲ τούτων πάντων ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ διώξουσιν.
15. Ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τ. προφήτου, ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν.	20. Ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλὴμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν.
22. διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.	24. Καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.
29. Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται.	25. Καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ.

5°. L'omission dans le premier évangile de plusieurs traits du troisième, relatifs à l'histoire de la Passion et de la résurrection, nous amène au même résultat.

Sans donc qu'il soit besoin d'entrer dans une comparaison minutieuse et prolongée des textes, nous pouvons affirmer que l'évangile de Luc n'est en aucun cas la source à laquelle notre premier évangéliste a puisé ses renseignements (1).

Il en est tout autrement avec le second. Plusieurs considérations se réunissent pour motiver notre affirmation de l'existence *d'une parenté très étroite*, à déterminer plus tard quant à sa nature, mais *qui en tout cas unit intimément et d'une manière toute spéciale le second évangile et le récit historique du premier.*

1°. Ils ont tous deux ce trait commun qu'ils n'ont pas con-

(1) Voy. encore pour l'évangile de Luc la note C à la fin de l'ouvrage.

naissance de la série spéciale à Luc IX, 51—XVIII, 14, et qu'ils ont tous deux cette série Matth. XIV, 22—XVI, 12; Marc VI, 45—VIII, 21, que Luc n'a pas.

2°. Si l'on retranche les parties du premier évangile, que nous avons reconnues dériver des *λόγια* de Matthieu, et les récits de la naissance et de la résurrection sans analogues, dans les deux autres, *il reste*, à bien peu de chose près, *l'évangile de Marc.*

3°. C'est un résultat acquis de nos recherches précédentes qu'ordinairement les groupes de *λόγια*, représentés comme discours en forme de Jésus, sont insérés dans un contexte qui se retrouve chez Marc. Ce phénomène surtout a dû paraitre saillant à nos lecteurs, lorsque nous recueillions à travers le récit historique des chap. XX, XXI, XXII, les paraboles qui se rattachent logiquement au chap. XVIII (Voy. pag. 96—99). Ce résultat est merveilleusement confirmé par le fait que les données historiques, spéciales au premier évangile et interjetées çà et là dans le récit, sont ordinairement encadrées dans un texte dont Marc offre le parallèle exact.

Exemple : Pierre marchant sur la mer.

Matth. XIV, 27—32.	Marc VI, 50—51.
Εὐθέως δὲ ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε. — Trait de Pierre. — *καὶ ἐμβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος.*	*Καὶ εὐθέως ἐλάλησε μετ' αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς· θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε. Καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος.*

Le miracle du statère (Matth. XVII, 24—27) est également intercalé dans le texte de Marc IX, 33, entre une prédiction de la mort et des souffrances, et un enseignement de Jésus sur la supériorité dans le Royaume.

C'est surtout dans l'histoire de la Passion que ce phénomène est visible.

Exemples : Judas se désignant lui-même.

Matth. XXVI, 24—26.	Marc XIV, 21—22.
. . . *εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος*	. . . *εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος*

ἐκεῖνος. — *Judas se désigne.* — Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν.

ἐκεῖνος. Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν.

Jésus interrogeant Judas après son baiser.

Matth. XXVI, 49—50.

. . . καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. — *Jésus interroge Judas.* — Τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

Marc XIV, 45—46.

. . . καὶ κατεφίλησεν αὐτόν· οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

De même, Jésus blâmant le coup d'épée de Pierre (Matth. XXVI, 52—54) est intercalé entre Marc XIV, 47 et 48. — Le suicide de Judas (Matth. XXVII, 3—10) est une insertion dans le texte de Marc XV, 1—2. — Le songe de la femme de Pilate (Matth. XXVII, 19) est placé entre les vv. 10 et 11 de Marc XV. — Pilate se lavant les mains et le peuple se maudissant lui-même (Matth XXVII, 24–25) interrompent simplement le texte de Marc XV, 14—15. — Le tremblement de terre et les résurrections des saints après la mort de Jésus (Matth. XXVII, 51—53) sont insérés dans Marc XV, 38—39, etc. En un mot retranchez dans l'histoire de la Passion du premier évangile les traits et récits qui sont tout-à-fait spéciaux à cet évangile, — et il reste *le même récit que chez Marc.*

4°. Une circonstance très importante à signaler, surtout quand nous nous rappelons comment notre évangéliste cite l'Ancien Testament, c'est que, maintes fois dans le récit historique, l'Ancien Testament est cité en termes identiques à ceux qui se trouvent dans le passage parallèle de Marc, s'écartant ou se rapprochant de la même manière de l'original ou des LXX. Ainsi Ésaïe XXIX, 13 est également traduit.

Matth. XV, 8.

Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόῤῥω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταί με δι-

Marc VII, 6.

Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόῤῥω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταί με δι-

δάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

δάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

Avec les LXX les deux évangélistes ont mis *μάτην* qui n'a pas d'équivalent dans l'original, ainsi que *διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας* (1). L'original a simplement : *Et leur crainte est un commandement d'homme enseigné* וַתְּהִי יִרְאָתָם אֹתִי מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה.

De même une citation identique de Gen. II, 24, se retrouve Marc X, 7 et Matth. XIX, 5, sauf le *κολλ.θ. τ. γυναικὶ* qui ne détruit nullement l'exactitude du parallélisme. Tous deux ont emprunté aux LXX l'expression *οἱ δύο*. — Ésaïe LVI, 7 est cité dans les mêmes termes Matth. XXI, 13 et Marc XI, 17 ; le *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* ajouté par le dernier dans un but facile à deviner n'ôte rien à la ressemblance parfaite des deux citations. Comp. encore Matth. XXII, 32 et Marc XII, 26 ; Matth. XXII, 44 et Marc XII, 36. Luc qui cite comme eux le Ps. CX, 1 a remplacé d'après les LXX *ὑποκάτω* par *ὑποπόδιον*. — Citons encore cet emprunt fait au Ps. CXVIII, 22.

Matth XXI, 42.

Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.

Marc XII, 10—11.

Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.

Cette double citation est textuellement d'après les LXX, et les deux évangélistes ont conservé comme eux le féminin *αὕτη* pour le neutre זאת.

Il est encore très important de relever la double citation de Zacharie XIII, 7.

(1) Le texte reçu qui ajoute dans Matthieu *ἐγγίζει μοι* et *τῷ στόματι αὐτῶν* est condamné par la critique du texte. Voy. Tischendorf, *Synops*, p. 72 et *Nov. Test. 7ª ed.* p. 68.

Matth. XXVI, 31.	Marc. XIV, 27.
Πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.	*Πατάξω τὸν ποιμένα καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.*

Evidemment ces deux citations, malgré leur légère dissemsemblance, proviennent du même travail de traduction. Elles ne répondent exactement ni à l'hébreu, ni aux LXX. Les impératifs הַךְ׃ (LXX *πατάξατε*), תְּפוּצֶינָה (LXX *ἐκσπάσατε*) sont changés en futurs *πατάξω, διασκορπισθήσονται* dans les deux évangiles. Cette coïncidence ne saurait être fortuite.

5° En considérant notre tableau final, on peut voir que la chronologie, la succession des faits, le titre des péricopes se suivent dans un parallélisme parfaitement exact dans les deux premiers synoptiques à partir de Matth. XII, 22 et de Marc III, 21. Ce parallélisme est moins absolu chez Luc, lequel, au contraire, suivrait de plus près l'ordre de Marc dans les chapitres antérieurs. Mais s'il nous sera possible d'expliquer par la suite les diversités chronologiques des deux premiers évangiles dans leurs premiers chapitres, il nous serait impossible d'expliquer leur accord prolongé dans tout le reste sans admettre une étroite parenté entr'eux.

6°. Du reste il est certain que, s'il ne s'agissait pas de livres sacrés, dans l'appréciation desquels *l'a priori* dogmatique est intervenu longtemps, personne n'aurait jamais douté de cette parenté très étroite à la vue des parallèles que nous allons indiquer. Nous les choisissons à dessein aux parties saillantes, au commencement, au milieu et à la fin du récit historique.

Matth. III, 4.	Marc I, 6.
Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.	*Καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.* Sans parallèle chez Luc.

Matth. IV, 18—22.

Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, εἶδεν δύο ἀδελφοὺς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν· ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς. Καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. Καὶ προβὰς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν. Καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς. Οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ.

Marc I, 16—20.

Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ· ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Καὶ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. Καὶ προβὰς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα. Καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. Καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.

La scène est autrement racontée Luc V, 1—11.

Matth. XIII, 3—9.

Ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν. Καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ ἐλθόντα τὰ πετεινὰ κατέφαγεν αὐτά. Ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρώδη, ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθέως ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς· ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. Ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά. Ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπόν, ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἑξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.

Marc IV, 3—9.

Ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό. Καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες καὶ ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς, καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος, ἐκαυματίσθη. Καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτὸ καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. Καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν, καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον, καὶ ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ εἰς ἑξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν. Καὶ ἔλεγεν Ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Matth. *ibid.* 19—23.

Παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς. Ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνων αὐτόν· οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν, γενομένης δὲ θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον, εὐθὺς σκανδαλίζεται. Ὁ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων, καὶ ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συμπνίγει τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται. Ὁ δὲ ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ συνιείς, ὃς δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ ὁ μὲν ἑκατόν, ὁ δὲ ἑξήκοντα, ὁ δὲ τριάκοντα.

Marc *ibid.* 14—20.

Ὁ σπείρων, τὸν λόγον σπείρει. Οὗτοί εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν, ὅπου σπείρεται ὁ λόγος, καὶ ὅταν ἀκούσωσιν, εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς καὶ αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς. Καὶ οὗτοί εἰσιν ὁμοίως οἱ ἐπὶ τὸ πετρώδη σπειρόμενοι, οἵ ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτὸν, καὶ οὐκ ἔχουσιν ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν, εἶτα γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται. Καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται. Καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται, καὶ καρποφοροῦσιν ἐν τριάκοντα καὶ ἐν ἑξήκοντα καὶ ἐν ἑκατόν.

Ce parallélisme est significatif, car il s'agit d'une parabole qui dut être très populaire et très répétée dans les premiers temps. Luc la possède également VIII, 5—8, 11—15, et son texte offre de très grandes analogies, remontant certainement à une source première identique. Cependant il est facile de voir qu'un lien plus étroit réunit Marc et Matthieu. Les différences entre ceux-ci se réduisent à peu près à des différences de nombre et de construction. Les expressions saillantes sont les mêmes: *πετρώδη* (Luc *πέτραν*), *διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς*, *ῥίζαν* (Luc *ἰκμάδα*), *ἐκαυματίσθη*, *ἐδίδου καρπὸν* (Luc *ποιεῖν καρπόν*), *μετὰ χαρᾶς λαμβάνων* (Luc *δεχόμενος*), *ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν* (Luc *ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν οἳ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν*), *εὐθὺς σκανδαλίζονται* (Luc *ἀφίστανται*)

ἄκαρπος γίνεται (Luc οὐ τελεσφοροῦσιν), les nombres identiques ἑκατὸν, ἑξήκοντα, τριάκοντα (Luc ἑκατονταπλασίονα, καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ).

Voyez encore le récit de la Transfiguration Matth. XVII, 1—13; Marc IX, 2—13; Luc IX, 28—36. Ce même rapport de parenté plus étroite entre Matthieu et Marc reparait. Les deux premiers Synoptiques s'accordent à dire : μετὰ ἡμέρας ἕξ (Luc ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ), εἰς ὄρος (Luc εἰς τὸ ὄρος), μετεμορφώθη (inconnu chez Luc), ὁ ἀγαπητός (Luc ὁ ἐκλελεγμένος), οὐδένα εἶδον εἰ μὴ τὸν Ἰησοῦν μόνον (Luc εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος).

Voici maintenant dans un passage, auquel Luc n'offre qu'un pendant très éloigné (XXII, 25), un merveilleux parallélisme, d'autant plus étonnant que les mots coïncidants sont eux-mêmes très particuliers :

Matth. XX, 25—28.	Marc X, 42 45.
Ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν· οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. Οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἐὰν θέλῃ ὑμῶν μέγας γενέσθαι, ἔστω ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν δοῦλος· ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι· καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.	Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· Οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. Οὐχ οὕτως ἐστὶν ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἐὰν θέλῃ γενέσθαι μέγας ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ὑμῶν γενέσθαι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος. Καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

On arrivera encore à un résultat semblable en comparant les discours eschatologiques non compris dans les λόγια Matth. XXIV, 15—42; Marc XIII, 14—37; Luc XXI, 20—36.

Nous citerons encore le quadruple récit de l'institution de la Ste Cêne d'après les Synoptiques et Paul. On s'assurera facilement que Matthieu et Marc d'un côté, Luc et Paul de l'autre, représentent deux types traditionnels de cette institution.

Matth. XXVI, 26—29.

Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

Marc XIV, 22—25.

Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Luc XXII. 19—20.

Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἷματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

I Corinth. XI, 23—25.

Ὁ κύριος Ἰησοῦς — — ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἷματι. Τοῦτο ποιεῖτε ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Il est encore très remarquable que le quadruple récit du triple reniement de Pierre nous amène à une conséquence identique. Matth. XXVI, 69—75 et Marc XIV, 66—72, se répétent à peu de choses près. Luc au contraire, XXII, 55—62, se rapprocherait plutôt de Jean XVIII, 16—17, 25—27. D'après les deux premiers c'est une παιδίσκη qui est l'occasion du premier reniement en interpellant directement Pierre : σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ (locution-dialecte dont nous avons déjà relevé l'étrange coïncidence

dans les deux évangiles). C'est encore une παιδίσκη, la même selon Marc, une autre selon Matthieu, qui occasionne le second en dénonçant Pierre aux assistants. Enfin le troisième est provoqué par les soupçons de ces assistans. — D'après Luc et Jean c'est aussi une παιδίσκη qui commence, mais la seconde interpellation vient d'un ἕτερος d'après Luc, des assistans d'après Jean (ce qui en soi revient au même), et la troisième est adressée par un ἄλλος τίς.

Pour achever de se convaincre, ceux que les rapprochements et comparaisons qui précèdent n'auraient pas encore persuadés, peuvent examiner les parallèles que nous nous bornons à indiquer.

Matthieu.	Marc.
VIII, 1—4.	I, 40-44.
IX, 14—17.	II, 18—19.
XIII, 54—58	VI, 1—6.
XIV, 25—27.	VI, 45—52.
XV, 32—38.	VIII, 1-9.
XVI, 13—16.	VIII, 27—29.
XVI, 24—28.	VIII, 34—IX, 1.
XXVI, 6—13.	XIV, 3—9.
XXVI, 21—24.	XIV, 8—21.
XXVI, 34—35.	XIV, 30—31.
XXVI. 36—46.	XIV, 32—42.
XXVII, 55—56.	XV, 40—41.

Résultat : pour expliquer de pareilles ressemblances, il n'y a que trois suppositions possibles :

1°. Ou bien Marc a connu notre premier évangile et en a extrait la presque totalité du sien ;

2°. Ou bien notre évangéliste a connu notre Marc et lui a emprunté ses récits parallèles ;

3°. Ou bien tous deux se sont renseignés à une même source.

En confrontant les deux premières suppositions avec nos

deux textes, nous arriverons à les exclure comme inadmissibles, et de leur exclusion réciproque résultera évidemment notre droit d'affirmer la troisième.

§ 2. *Le second Évangile n'a pas été écrit d'après le premier.*

Marc a-t-il connu notre premier évangile et l'a-t-il utilisé de manière à en extraire presque tout le contenu de son propre évangile, aujourd'hui le second livre du Nouveau Testament?

En extraire, disons-nous, car on ne saurait employer un autre mot, et ce mot désigne une opération bien étrange, quand on pense au but premier qui a mis la plume à la main des auteurs synoptiques: raconter la vie du Seigneur et préserver de l'oubli les faits dont elle se compose. *A priori* il sera toujours hautement probable que le plus court est antérieur au plus long, et il faudrait des motifs pressants, palpables, pour expliquer la conduite d'un biographe qui aurait négligé en pure perte une masse de faits très intéressants sur son héros. C'est pourtant le point de vue, auquel se sont arrêtés des savants dont nous ne voulons certes pas contester les mérites, et *Marcus epitomator Matthæi* a fréquemment servi d'épigraphe aux études critiques sur le second évangile.

C'est une contradiction dans les termes. A chaque instant l'abbréviateur prétendu se montre plus étendu dans ses descriptions que le livre qu'on lui fait abréger. Comparez, par exemple, les récits du Démoniaque de Gadara V, 1—19, du paralytique de Capernaum II, 1—12, de la fille de Jaïrus et de la femme hémorrhagique V, 22—43, de la mort de Jean Baptiste VI,, 17 suiv., de l'enfant épileptique IX, 14—27, de l'aveugle de Jéricho X, 46 -52, du figuier maudit XI, 12—14, 19—21, etc. Et comment expliquer l'insertion de passages peu nombreux, il est vrai, mais très remarquables et qui ne se trouvent pas dans Matthieu? Dans quel but imaginable a-t-il, non pas abrégé, mais tout simplement omis les grands discours du Seigneur rapportés par le premier évangile? Dira-t-on que Marc a laissé de côté les grands discours du premier évangile parcequ'il aime peu le *didactique*, et qu'il a une prédilection marquée pour l'*historique?* Mais alors pourquoi a-t-il enregistré des séries

tout entières d'enseignements, IV, 1—33; VIII, 31—IX, 1; XI, 22—XII, 44, XIII, 5—37 etc., qui réunies peuvent être estimées au quart de son livre?

C'est un caractère du second évangile qui lui est reconnu par tout le monde, qu'aucun autre ne lui est semblable sous le rapport de la vivacité, de la vigueur descriptive et du pittoresque. Si quelquefois même il abonderait un peu trop en ce sens, de manière que le récit plus sobre, plus contenu du premier évangile paraîtrait plus majestueux et d'une beauté plus classique (1), il faut avouer pourtant que le luxe de détails, qui distingue le second évangile, constitue en soi un titre à l'antiquité plus grande. Car d'où les tiendrait-il? De la tradition? Ce sont précisément les feuilles de l'arbre que le vent de la tradition disperse en respectant la ramure qui les portait. De son imagination? C'est là qu'il en faudrait venir. Mais outre la répugnance que soulève cette idée, outre que l'imagination apocryphe, quand elle s'applique à une histoire sacrée, a coutume de se donner une bien autre carrière, comment faire intervenir l'imagination dans l'enregistrement d'une foule de petits détails qui, en eux-mêmes, n'ajoutent rien à l'intérêt du récit? Disons plutôt que le témoignage qui les a conservés, peut prétendre par là à une proximité plus grande du témoignage oculaire.

Non. Marc *ne peut pas* avoir connu notre premier évangile. Son texte dénote à chaque instant l'*antériorité* dans les passages mêmes les plus ressemblants. Nous allons en fournir la preuve en nous appuyant sur le principe incontestable que, de deux relations d'ailleurs très semblables, la plus obscure, la plus

(1) Cela tient surtout au caractère intrinsèque de grandeur et à la beauté des faits en eux-mêmes, qui gagnent encore, comme une belle statue grecque, à être dépouillés des accessoires. Kœstlin me semble avoir été mal inspiré (*Synopt. Evang.* p. 329) en faisant de cette circonstance un argument en faveur de la dépendance de notre Marc vis-à-vis de Matthieu. — C'est aussi un faux raisonnement que de considérer le point de vue historique purement objectif, qui est celui de Marc, comme nécessairement plus moderne que le point de vue dogmatique plus déterminé de Matthieu et de Luc. Il nous semble au contraire qu'en tout l'observation précède la réflexion, et que l'historien, qui s'identifie encore entièrement avec l'objet de son histoire, est plus près de lui que celui qui cherche déjà à le sonder et à l'interpréter.

paradoxale, celle qui dénote une connaissance plus *réaliste* du fait raconté, celle qui a dû soulever le plus d'objections dogmatiques ou pratiques au bout d'un certain temps, celle qui est à l'autre ce que le texte est à la paraphrase, l'ambigu à l'expliqué, la leçon à la glose, l'énumération tautologique et diffuse au résumé — est en tout cas la plus ancienne et ne saurait être dérivée de l'autre.

Armé de ce critère, nous déduisons l'antériorité du texte de Marc des observations et comparaisons suivantes :

1°. Relevons d'abord l'omission chez Marc de toute histoire de la naissance et de l'enfance. Là où Matthieu met *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, Marc met *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Pourtant on ne l'accusera pas de tendance à diminuer le caractère miraculeux et divin de la personne de JÉSUS.

2°. I, 11—12. Marc ne parle pas de la répugnance qu'aurait éprouvée Jean Baptiste à l'idée de baptiser JÉSUS CHRIST. Le texte de Matth. III, 14—15 dénote une réflexion ultérieure et le besoin d'expliquer l'acte de JÉSUS. Comp. Jean I, 31 : *Κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν* et l'évangile ébionite d'après Épiphane *Hær*. XXX, 13. Dans ce dernier évangile la même objection que celle qui est prévue dans notre Matthieu est autrement réfutée, et après le baptême. Voy. plus bas, ch. VI, § 4. — Dans Marc la voix céleste s'adresse à JÉSUS *Σὺ εἶ*; dans Matth. elle le désigne *Οὗτός ἐστιν*. C'est une légère transformation, peut-être inconsciente, qui dénote l'influence d'une Christologie plus développée, tendant à écarter toujours plus l'idée ébionitique, d'après laquelle JÉSUS n'aurait été qu'à partir du baptême fils de Dieu et oint du Saint Esprit (1).

(1) Je ne puis m'approprier le point de vue, d'ailleurs très ingénieusement développé, de M. SCHOLTEN (*Godgeleerde Bijdragen* 1855, dans l'article intitulé *Verklaring van Joh. I*, 32—34) d'après lequel Marc serait ici moins original que Matthieu. M. SCHOLTEN considère le passage de Jean comme une pierre de touche des trois récits synoptiques. D'après Jean, c'est le Précurseur qui a vu la colombe et qui a reçu la révélation touchant la messianité de JÉSUS. Matthieu se rapprocherait donc le plus après lui du témoignage oculaire. Mais il me parait impossible de rapporter les mots

3°. Marc I, 1—13, la tentation au désert, est le thème développé Matth. IV, 1—11. Les quelques mots de Marc tendent à représenter le séjour de Jésus au désert comme analogue à l'état des prôtoplastes en Éden. Or le récit enregistré Matth. IV, 2—9, ne s'est pas formé en dehors de toute influence du récit de la tentation Gen. III.

4°. Marc II, 26, ἐπὶ Ἀβιάθαρ τοῦ ἀρχιερέως est une inexactitude historique (comp. I Sam. XXI, 1 suiv.), corrigée dans le passage parfaitement parallèle Matth. XII, 4.

5°. Marc III, 21, 31—35, nous raconte parallélement à Matth. XII, 46—50, la tentative faite par les parents du Seigneur de le venir trouver dans la foule. Évidemment l'idée incluse dans le récit de Marc (ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτὸν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη, et plus loin ζητοῦσιν σε) est plus sujette à objections que l'idée contenue dans le récit de Matthieu, qui est un adoucissement de celui de Marc. D'après le premier évangile les parents du Seigneur sont simplement ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι. On peut faire une remarque analogue sur un petit trait qui différencie les deux narrations. Ἐκτείνας τ. χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τ. μαθητὰς dans Matthieu a tout l'air d'une limitation réfléchie de la description plus vaste de Marc, περιβλεψάμενος κύκλῳ τοὺς περὶ αὐτὸν καθημένους.

6°. Le paragraphe consacré dans les deux évangiles à décrire l'impression produite par Jésus sur ceux de Nazareth, présente des phénomènes analogues. Le τέκτων de Marc VI, 3 est changé en τοῦ τέκτονος υἱὸς Matth. XIII, 55. Surtout la fin des deux récits est significative, Marc VI, 5, et Matth. XIII, 58:

αὐτῷ et εἶδεν de Matthieu, à un autre qu'à Jésus, sujet de la proposition précédente. Le οὗτός ἐστιν est complétement objectif et ne s'adresse pas à Jean personnellement. Sous ce rapport le premier évangile ne se distingue en rien de Marc et de Luc, et c'est un de ces cas où le témoignage des trois Synoptiques à la fois parait rectifié par celui du quatrième évangile.

Marc : *Καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀῤῥώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. Καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*

Matth. : *Καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*

7°. Comparez également la forme parfaitement originale du refus de Jésus d'accéder à la demande des Pharisiens sur un signe du ciel (Marc VIII, 12) au texte parallèle de Matth. XVI, 4. Le premier évangéliste a modifié la réponse du Seigneur dans le sens de l'épexégèse qu'il avait insérée XII, 40.

8°. Il faut noter aussi qu'en général dans les passages et occasions parallèles où Jésus prédit à ses disciples ses souffrances, sa mort et sa résurrection, le *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* de Marc VIII, 31 ; IX, 31 ; X, 34 est remplacé par *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* plus conforme à l'histoire Matth. XVI, 21 ; XVII, 23; XX, 19.

9°. Voyez encore comment le raisonnement obscur de Jésus à propos d'Élie (Marc IX, 12—13) est devenu limpide et positif Matth. XVII, 11—12.

10°. Comparez de même les paroles de Jésus au jeune homme riche *Τί με λέγεις ἀγαθόν* ; Marc X, 18, à ces mêmes paroles dans Matth. XIX, 17 : *Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* ; Rapprochez aussi le texte obscur et paradoxal de Marc X, 29—30, avec le texte plus rationnel de Matth. XIX, 29.

11°. Le récit de l'entrée à Jérusalem confirme à un haut degré ce point de vue. Marc, plus travaillé dans le sens du merveilleux, — ce qui devra être apprécié plus tard, — l'emporte toutefois sur le premier évangile en ne faisant mention que d'un animal.

12°. Marc XI, 16, rapporte, dans l'histoire de la purification du temple, un trait des plus antiques et qui a disparu dans le texte parallèle de Matthieu, comme quelque chose dont le sens échappe à un écrivain postérieur. Lightfoot (*Hor. Talmud.* p. 632) cite des passages rabbiniques desquels il résulte que le fait

de traverser le temple en portant un fardeau quelconque était irrespectueux pour la sainteté du lieu.

13°. La question soulevée par Jésus au sujet de la descendance davidique du Messie est beaucoup plus grosse de difficultés et d'objections, au point de vue traditionnel, telle qu'elle se présente Marc XII, 35—37, que sous la forme qu'elle a revêtue Matth. XXII, 41—46. Dans le premier évangile elle semble n'avoir pour but que d'embarrasser les Pharisiens et de les convaincre d'ignorance. Dans le second elle est lancée hardiment en face de la multitude rassemblée et semble s'attaquer à l'idée traditionnelle elle-même.

14°. Dans le discours eschatologique la suppression de *οὐδὲ ὁ υἱός* Marc XIII, 32, parle assez d'elle-même. Comp. Matth. XXIV, 36.

15°. Rapprochez encore le vague *ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι* Marc XIV, 11, du très positif *οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια* Matth. XXVI, 15.

16°. Dans le texte très parallèle de l'allocution de Jésus aux disciples en Gethsémané l'énigmatique *ἀπέχει* Marc XIV, 41, a disparu Matth. XXVI, 45.

17°. L'exclamation de Jésus sur la croix *Ἐλωὶ, Ἐλωὶ, λαμᾶ κτλ* Marc XV, 34, qui sous cette forme araméenne rend plus difficile à comprendre l'erreur des assistans *il appelle Élie*, est ramenée à une forme plus hébraïque, plus conforme à l'incident qui suit, Matth. XXVII, 46.

18°. Enfin c'est un grand trait d'originalité plus grande que le motif donné Marc XVI, 1, à la visite des femmes au sépulcre le matin de la résurrection, *ἠγόρασαν ἀρώματα, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν*. Cela suppose qu'il n'y avait pas chez elles d'attente d'une résurrection. Le premier évangile remplace cette donnée si positive, mais qui devait sembler étrange à ses lecteurs, par cette vague expression *θεωρῆσαι τὸν τάφον* (XXVIII, 1),

D'autres considérations s'ajoutent encore aux précédentes, qui déjà suffiraient, nous parait-il, pour établir qu'en tout cas notre Marc n'a pas extrait son évangile de notre Matthieu. Nous les grouperons sous quatre catégories principales.

A. On est frappé à la lecture du second évangile de l'insistance avec laquelle il appuie sur l'incapacité des disciples. Comp. IV, 13, 40; VI, 52; VIII, 17 suiv.; IX, 6, 32; X, 32; XIV, 40. On pourrait, à la vérité, soupçonner une tendance, une intention extra-historique dans cette insistance. Mais outre que cette incapacité est en soi un fait historiquement établi et psychologiquement vraisemblable, le parallélisme des deux évangiles est tel qu'on doit y voir plutôt une preuve de l'antériorité du texte de Marc. Le premier évangile offre des parallèles, mais en petit nombre XV, 16; XVI, 9 suiv. très adouci, 23; XVII, 17, et de Marc IV, 25, il fait une louange XIII, 12.

B. Un phénomène non moins frappant, c'est que, au milieu même des textes les plus parallèles, celui du premier évangile présente des épexégèses, des gloses, des explications, des conséquences déduites par la réflexion du thème commun, qui manquent dans le texte du second. Par exemple *καὶ νηστείᾳ* Matth. XVII, 21, *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* XIX, 9 (comp. Marc IX, 29, et X, 9). — *Χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων* deux fois répété XIV, 21 et XV, 38 est une conséquence déduite dans le premier évangile du texte commun *πεντακισχίλιοι* ou *τετρακισχίλιοι ἄνδρες*, dans l'intention que nous avons signalée p. 17 suiv., dans notre caractéristique du premier évangile, d'élargir toujours autant que possible le cercle de ceux qui profitent des miracles du Seigneur. Dans une autre tendance, celle de rehausser le prodigieux du miracle, le second évangéliste n'eût pas manqué d'enregistrer cette addition, si elle lui avait été connue. Comp. Marc VI, 44 et Matth. XIV, 21. — Matth. XXI, 46 : *ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον* (comp. Marc. XII, 12) est une explication du texte commun *ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον*. — Matth. XXII, 19. *ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου* est une synonymie explicative de Marc XII, 15 *φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω*. — Matth. XXIV, 15 explique le texte apocalyptique de Marc XIII, 14. Ce dernier nous présente une formule mys-

térieuse et fait appel à la pénétration du lecteur par les mots *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* (anal. à Apoc. XIII, 18). Le *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* est une expression empruntée à Dan. IX, 27; XI, 31; XII, 11 (d'après les LXX), dont les oracles durent être naturellement rapprochés des malheurs de Jérusalem. Vague dans l'original lui-même, elle ne le fut pas moins dans la langue évangélique. Elle pourrait fort bien se rapprocher par son origine historique d'une parole de Jésus comme celle que nous lisons Matth. XXIII, 38. Quant à l'évènement supposé par Marc, ce doit être la profanation du temple par les Zélotes avant sa destruction (Josèphe, *B. Jud.* V, *passim;* VI, 2, 1, comp. aussi Kœstlin, *Synopt. Evang.* p. 117 suiv.). Le rédacteur du premier évangile, en transcrivant ce passage, cherche à l'expliquer plus clairement, de même que Luc XXI, 20, et l'applique à la dévastation du temple par les Gentils, en ayant soin de renvoyer ses lecteurs à Daniel et sans s'apercevoir qu'une fois le *βδέλ. ἐρημ.* dans le lieu saint, il sera un peu tard pour s'enfuir. N. B. le texte reçu de Marc a inséré à tort les mots *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τ. προφήτου*, voy. Tischendorf *ad h. loc.* — Matth. XXVI, 28 *ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* est l'explication d'*ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν* Marc XIV, 24. — Matth. XXVI, 56 le premier évangéliste traduit tout-à-fait à sa manière (*τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν κτε.*) l'obscur *ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ* de Marc XIV, 49. — Enfin un détail très curieux, c'est que le premier évangéliste s'est mépris sur la portée de *ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον* Marc XV, 23, a pensé que cette boisson avait été présentée au Seigneur dans une intention cruelle et a changé la liqueur engourdissante en un *οἶνον* ou *ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον* (XXVII, 34), d'après le rapport typique qu'il voyait entre cette circonstance et le Ps. LXIX, 22 (1).

(1) J'ai trouvé une grande partie de mes remarques précédentes confirmées par les observations que M. Reuss a consignées dans son travail sur les rapports mutuels des Synoptiques, *Rev. de Théol.* X, p. 65; XI, p. 165; XV, p. 1, continué dans la *Nouvelle Rev. de Théol.* I, p. 15. C'est dans ce dernier article que les rapports de Marc et de Matthieu sont traités, et le savant professeur arrive à un résultat identique au mien sur les indices nombreux d'antériorité que présente le texte de Marc. Plus d'une fois nous nous sommes rencontrés dans des jugements tout semblables. Je fais valoir toutefois plus d'une circonstance négligée par lui, tandis qu'il relève deux

C. Nous avons déjà observé que l'évangile de Marc, beaucoup plus court dans son ensemble que celui de Matthieu, se distingue pourtant par une plus grande abondance de détails dans beaucoup de passages parallèles. En particulier il s'en distingue par la manière dont il raconte plusieurs miracles. Autant il est évident qu'il aime à faire ressortir le côté merveilleux du miracle, autant il est frappant que ses descriptions tendent à ôter aux faits miraculeux leur caractère brusque, totalement inexplicable, pour les faire rentrer dans un développement, supérieur sans doute et toujours miraculeux, mais qui laisse la porte ouverte à une conciliation avec les lois de l'ordre naturel. On s'attendrait plutôt, en vertu de la tendance signalée, à une conséquence toute opposée. Il y a là selon nous un indice formel d'antiquité supérieure, de proximité plus grande du témoignage oculaire et du fait réel. C'est au contraire un phénomène inconnu dans le premier évangile.

Ainsi dans l'histoire du démoniaque de Gadara V, 1—20, l'on peut observer, après une description très exacte de l'état de folie furieuse de ce malheureux, le v. 8, duquel il résulte que la guérison du possédé ne s'effectuait pas aussi promptement que dans d'autres cas analogues. A notre point de vue moderne, si parfaitement inconnu au premier siècle, cette circonstance jette un grand jour sur la suite du récit en expliquant la nécessité où se trouva le Seigneur de frapper fortement l'imagination du démoniaque. C'est encore une bien légère nuance, mais riche d'enseignements que le mot spécial à Marc v. 15, *καθήμενον*. — Dans la résurrection de la fille de Jaïrus V, 22—43, Marc, qui par tendance eût été plutôt induit à supposer le contraire, nous apprend seul (comp. Matth. IX, 18—26), que la jeune fille mourut seulement pendant le trajet de Jésus vers la

ou trois circonstances qui m'avaient échappé. Ainsi il fait voir dans le *οὐ νίπτονται* de Matth. XV, 2 une glose de Marc VII, 2 *κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν*. Il montre que le texte de Matth. XXII, 35, sur le plus grand commandement, est un abrégé de Marc XII, 28. Il signale aussi des traces de l'antériorité de Marc dans son récit de l'aveugle de Jéricho, etc. — On peut aussi consulter avec fruit l'ouvrage de Scholten, *Inleid. tot de Schriften des N. T.*, en particulier pp. 16, 21, 100, 101, 102.

maison du père (1). — Marc VI, 48 contient à propos de la marche de Jésus sur la mer une obscure et mystérieuse notice, ἤθελε παρελθεῖν αὐτοὺς, qui manque dans Matth. XIV, 25. — La description de la maladie de l'épileptique Marc IX, 14—29, et de la manière dont s'opéra la guérison nous ramène à une conclusion analogue à celle que nous avions tirée de la péricope sur le démoniaque de Gadara. — Sans vouloir tirer d'un pareil fait des conclusions qui ne seraient pas suffisamment motivées, il est positif pourtant et d'une haute importance à tous les points de vue que les impressions décrites par l'aveugle de Bethsaïda guèri par Jésus (VIII, 22--26), sont très analogues à celles qu'éprouvent de nos jours les opérés de la cataracte, qui, devenus presbytes à la suite de l'opération, voient d'abord les objets plus grands que nature et ensuite ne les voient plus que de loin (ὡς δένδρα, τηλαυγῶς) (2). — L'épisode du *Figuier maudit* est sans contredit beaucoup moins prodigieux Marc XI, 12—14, 20—22, que Matth. XXI, 18—19, et la réflexion ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων dénote certainement que le texte qui la contient est antérieur au parallèle qui ne la contient pas. — Ajoutons enfin que nous devons à cette richesse plus grande de détails de comprendre une défense de Jésus qui dans Matthieu est incompréhensible. Le μηδενὶ εἴπῃς Matth. VIII, 4, intimé au lépreux guèri et répété en général XII, 16, n'a aucun sens du moment que les miracles qui s'y rapportent sont accomplis devant la foule, tandis que Marc I, 44, III, 12 ne soulève au-

(1) On ne remarque pas assez souvent ce qu'il y a de naïvement déchirant dans la prière que la père adresse à Jésus: καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων, ὀνόματι Ἰάειρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ, λέγων ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ, ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ. Comp. le parallèle sec et froid de Matthieu IX, 18—20. — C'est encore un trait précieux que le ἀποβαλεῖν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ de l'aveugle de Jèricho, X, 50.

(2) On ne peut pas mettre ces détails sur le compte du savoir ou du génie pittoresque de l'écrivain. Les anciens n'avaient qu'une connaissance très confuse de la possibilité de rendre la vue aux cataractés. Ils avaient du reste des notions très peu exactes de la maladie elle-même, parce qu'ils considéraient le cristallin comme l'organe immédiat de la vision. Voy. le *Traité de Pathologie externe* de Vidal, prof. à la Fac. de Méd. de Paris, 1846, T. III, pp. 318 et 385.

cune objection grâce à l'encadrement historique, qu'on ne saurait d'ailleurs soupçonner d'avoir été composé dans l'intention d'écarter la difficulté.

D. Signalons en dernier lieu quelques uns de ces détails que l'on peut dire pris sur le vif et dont l'ensemble donne à l'évangile de Marc son caractère à part. Il nous parait impossible de les attribuer sans violence à une tendance purement littéraire. Il y en a trop ou trop peu pour cela: trop, parce qu'un grand nombre n'ajoutent rien à la valeur ou à la portée du récit; trop peu, parce qu'une tendance à l'amplification les eût bien autrement multipliés. Par exemple nous citerons les noms propres insignifiants en eux-mêmes, *Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου* II, 14 (quelle invraisemblance que le second évangéliste eût substitué ce nom d'un inconnu à celui de l'apôtre Matthieu !), *Ἰαείρος* V, 22; les 4 noms propres I, 29, V, 37, XIII, 3, *Βαρτίμαιος ὁ τυφλὸς* X, 46; les indications de lieu *πρὸς Βηθσαϊδὰν* VI, 45; *διὰ Σιδῶνος* VII, 31; *πρὸς τὴν θύραν ἔξω ἐπὶ τ. ἀμφόδου* XI, 4; *Δαλμανουθὰ* VIII, 10; *Ἑλληνίς Συροφοινίκισσα* VII, 26; des choses que Marc seul sait *μετὰ τῶν μισθωτῶν* I, 20; le percement du toit II, 4; les Boanerges III, 17; un seul pain VIII, 14; un Scribe intelligent et bien disposé XII, 28; Simon de Cyrène revenant des champs XV, 21; le jeune homme riche aimé du Seigneur X, 21; le jeune inconnu de Gethsémané XIV, 51; Pierre ne sachant ce qu'il disait IX, 6; l'étonnement de Pilate à l'ouïe de la mort de JÉSUS XV, 44; des indications chronologiques *ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα* V, 42; *ἐπεὶ ἦν παρασκευὴ* XV, 42; *ἦν δὲ ὥρα τρίτη* XV, 25 etc

Conclusion : notre Marc ne peut pas avoir pour source notre premier évangile canonique.

§ 3. *Le premier Évangile n'a pas été écrit d'après le second.*

La réciproque serait-elle possible et serait-ce notre Marc dont le premier évangéliste aurait transcrit les narrations? Nous af-

firmons également le contraire et pour des raisons du même genre que celles dont nous nous sommes servi pour démontrer l'indépendance du second synoptique relativement au premier. Moins nombreuses, elles n'en sont pas moins valables, et cette différence dans le nombre aura son explication plus tard.

Ici pourtant nous ne pouvons pas nous appuyer sur les omissions trop étranges que le premier évangile présenterait dans l'hypothèse. Elles sont pour la plupart incertaines, en tout cas trop peu nombreuses. On pourrait en dernière ressource les expliquer par un oubli facile à admettre chez un évangéliste qui, comme le premier, combine et entremêle plusieurs sources importantes.

Mais ce qui est significatif, c'est qu'en vertu des mêmes principes qui ont guidé notre raisonnement ci-dessus, le texte de Matthieu a plus d'une fois, à son tour, l'avantage de l'originalité, Marc explique et commente maintes fois le texte commun pour le rendre plus acceptable ou plus clair; les discours eschatologiques des deux évangiles montrent une tendance plus marquée chez Marc que chez Matthieu à reculer le jour de la Parousie. Justifions ces divers énoncés.

A. Notre premier évangile, par rapport au second, est plus antique et plus original :

Matth. IX, 8: *ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις*. Comp. Marc II, 12: *δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν.*

Matth. IX, 21—22, représente la guérison de la femme hémorrhagique comme n'arrivant que du consentement et par la volonté de Jésus. — Marc V, 29, stipule que la maladie s'arrêta magiquement, sans que la volonté du Seigneur y fût pour rien. Cette différence, que le point de vue moderne du miracle peut seul apprécier, et qu'il serait difficile d'attribuer à une correction du premier évangéliste, vient de ce que le second aime à rehausser autant que possible le côté miraculeux des actions de Jésus. Son v. 29 arrive à titre d'explication, mais concorde mal désormais avec le v. 34.

Matth. XV, 24—27, dans l'histoire de la Cananéenne, présente un texte qui en apparence favoriserait plus aisément les

prétentions de l'ébionitisme que Marc VII, 27—28. L'universalisme positif du premier évangéliste (voy. p. 8 et suiv.) ne nous permet pas d'admettre qu'il ait renforcé à dessein un texte universaliste dans le sens exclusif, et nous comprenons au contraire parfaitement le motif qui aurait amené le second à modifier le texte original dans le sens opposé.

Matth. XVI, 28, Jésus déclare que parmi ceux qui l'écoutent plusieurs ne mourront pas *ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*. Il est évident qu'il faut voir une modification intentionnelle Marc IX, 1 : *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τ. θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.*

Matth. XIX, 9, à propos du divorce, ne suppose que deux cas blâmables, savoir que le mari répudiant sa femme en épouse une autre, ou qu'un autre homme épouse la femme répudiée; tandis que Marc X, 12 applique, évidemment par extension, la pensée du Seigneur à un cas prévu par la législation romaine, mais non par la loi en vigueur en Palestine, le cas où c'est la femme elle-même qui *ἀπολύει τὸν ἄνδρα αὐτῆς*. (Voy. le *RWB*. de Winer, art. *Ehescheidung*.)

Matth. XX, 25 *οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν* est modifié chez Marc X, 42, *οἱ δοκοῦντες ἄρχειν*, *qui censentur dominari*, par un scrupule chrétien dénotant une époque plus avancée.

Matth. XXI, 2—7, malgré les modifications subies par le texte pour le mettre en rapport avec Zach. IX, 9, présente d'une manière bien plus naturelle, moins empreinte d'un merveilleux inutile, la manière dont les disciples vont chercher et amènent la monture désignée par le Seigneur. Comp. Marc XI, 2—7. Nous pouvons faire une observation tout-à-fait semblable sur Matth. XXVI, 17—19, comp. Marc XIV, 12, 16, préparation de la Pâque.

Matth. XXI, 13, cite Ésaïe LVI, 7 sans autre préoccupation que celle de l'événement raconté, tandis que Marc XI, 17 ajoute *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* dans une intention facile à deviner.

Matth. XXVI, 34 dit simplement *πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι*, expression simple par laquelle Jésus entendait sans doute avant la fin de l'*ἀλεκτοροφωνία* (קְרִיאַת הַגֶּבֶר), c'est-à-dire avant la fin de la troisième veille de la nuit, qui commençait à minuit avec le

premier chant du coq et se terminait vers 3 heures avec le second (comp. Marc XIII, 35). Prise littéralement, cette expression se fût difficilement conciliée avec le fait historique. C'est pourquoi la réflexion porte Marc à écrire πρὶν ἢ δὶς — φωνῆσαι (XIV, 30) et il introduit la même modification dans le récit du reniement. Comp. Meyer, *Comm. üb. Matth. ad h. l.*, qui voit aussi dans le récit de Marc une *spätere Ausprägung des Ausspruchs.*

Le mot si précieux pour nous, mais qui devait paraître assez incompréhensible au point de vue eschatologique de la première Église, ἀπ' ἄρτι Matth. XXVI, 64, est supprimé Marc XIV, 62, et il est impossible de se figurer le premier évangéliste l'introduisant de son chef.

Dans le même chapitre XXVI, les vv. 58 de Marc, 61 de Matthieu offrent un mélange de corrections différentes d'un texte primitif. Si le ἐγὼ καταλύσω de Marc est plus ancien que le δύναμαι καταλῦσαι de Matthieu, il est certain que le ναὸς χειροποίητος et ἀχειροποίητος de Marc est une glose explicative du simple ναὸν τοῦ θεοῦ de Matthieu.

B. Le second évangéliste commente aussi et explique maintes fois le texte plus obscur ou plus simple du premier.

Ainsi ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν Marc VI, 17. Comp. Matth. XIV, 3. Ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες Marc II, 18 comp. Matth. IX, 14.

Ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει, Marc. III, 30, explication du v. précédent, présenté sans explication Matth. XII, 32.

Αἱ δυνάμεις τοιαῦται αἱ διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι Marc VI, 2. Comp. Mattth. XIII, 54.

Marc VII, 3—4 est une parenthése explicative, manquant dans le passage parallèle de Matthieu XV, 1 suiv., et introduite évidemment dans un texte antérieur par la rédaction canonique.

Marc IX, 3, οἷα γναφεὺς — — λευκᾶναι est une comparaison qui développe et ne vaut pas le simple et majestueux λευκὰ ὡς τὸ φῶς Matth. XVII, 2.

Marc X, 24 τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, commentaire du simple πλούσιος Matth. XIX, 23.

Marc XIV, 7, καὶ ὅταν — εὖ ποιῆσαι, comp. Matth. XXVI, 11.

C. Le discours eschatologique, si rigoureusement parallèle dans les deux livres, implique la même conséquence. Si Matth. XXIV, 36, le texte subit quelques modifications qui donneraient au texte de Marc XIII, 32 l'avantage de l'antiquité, il est certain, d'autre part, que le second évangéliste décèle dans sa rédaction l'intention de reculer la parousie au-delà des limites que lui assigne le texte conservé par le premier évangile. Ainsi, Marc XIII, 10, la prédication universelle de l'évangile doit *précéder* certains événements qu'elle *suivra* d'après Matth. XXIV, 14, et le τότε ἥξει τὸ τέλος de celui-ci est supprimé, tandis que le πρῶτον δεῖ insiste sur la nécessité rigoureuse de cette prédication universelle avant que la fin arrive. — C'est ainsi qu'au v. 24, au lieu de Matth. 29 εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τ. ἡμερῶν ἐκείνων, Marc supprime εὐθέως, le mot le plus saillant de la phrase, et met vaguement ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. — Observons enfin que certaines expressions hyperboliques ou étranges du discours, tel qu'il est rapporté dans le premier évangile, sont ou supprimées (μετὰ σαλπίγγος v. 31 de Matth. comp. Marc v. 27), ou modifiées (ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, τοὺς ἐκλεκτοὺς de Matth. v. 24, changé en πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατὸν, τοὺς ἐκλεκτοὺς, v. 22). Ces différences, qui peuvent paraître relevées subtilement à première vue, deviennent importantes, lorsque, par une comparaison attentive, on s'est convaincu de la ressemblance littérale de ces deux discours.

§ 4. *Leur source commune : le Marc de Papias.*

De ces trois propositions que nous croyons démontrées : 1°. Un lien des plus étroits unit le récit historique du premier évangile et celui de notre Marc ; 2°. le second évangile n'a pas eu le premier pour document ; 3°. le premier n'a pas non plus été écrit d'après le second, — il résulte évidemment que les deux récits ont pour base une source commune, dont la forme primitive se retrouve, tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre. S'il

nous est possible d'établir par induction des indices de ce que devait être cette source commune, nous aurons accompli une autre partie de la tâche qui nous est imposée.

I On peut poser d'avance comme certain que cet écrit historique ne prétendait pas par lui-même à une grande rigueur chronologique ou du moins qu'on ne la lui reconnaissait pas généralement. On peut voir en comparant les deux évangiles que le premier auteur canonique s'est cru autorisé à changer notablement l'ordre des faits racontés (1).

II. Ce récit évangélique était court. L'existence même de notre Matthieu canonique est la preuve de son insuffisance reconnue à une époque plus avancée. Dans sa brièveté toutefois il se recommandait par une combinaison à proportions assez égales de l'élément didactique et de l'élément historique. Matth. IX, 11—17, Marc II, 11—22; Matth. XV, 1—20, Marc VII, 1—23; Matth. XVI, 21—28, Marc VIII, 31—IX, 1, tout le séjour à Jérusalem et les prédictions eschatologiques faisaient une part satisfaisante à *la doctrine*, tandis que *l'action* y était dépeinte sous une grande variété de formes et d'applications.

III. Ce document primitif présentait des péricopes reliées entr'elles par l'analogie des sujets plutôt que par leur date historique. Par exemple, la vocation de Lévi-Matthieu est suivie de

(1) On peut voir aussi par là que notre Marc a conservé l'ordre de la source primitive. C'est ce que M. Reuss (*art. cit.* p. 35) a très bien démontré. Ainsi Marc VI, 7; Matth. X, 1 débutent également par les mots: *il appela auprès de lui les Douze.* Mais ce qui est tout naturel dans Marc (à cause de III, 14) surprend beaucoup dans Matthieu qui n'avait rien dit de *douze* disciples choisis. De même il y a contradiction entre Matth. XVI, 16 et Matth. XIV, 33. Les paroles de Jésus lors de son dialogue avec le centurion de Capernaum (et nous démontrerons plus loin que cette péricope appartenait aussi au Marc primitif) *Je n'ai point trouvé une si grande foi en Israël* sont bien à leur place Luc VIII, 9, mais non Matth. VIII, 10: ce qui précède, en effet, (VIII, 2) serait plutôt preuve du contraire.

deux discussions concernant la fréquentation des pécheurs et la valeur du jeûne, Matth. IX, 9—17, Marc II, 13—22. — Les Disciples dans les blés et l'Homme à la main séche sont deux traits historiques relatifs à l'observation du sabbat et qui se suivent également Matth. XII, 1—14 et Marc II, 23—III, 6. — Cette série spéciale aux deux premiers évangiles, qui va de la première à la seconde multiplication des pains, réunit, évidemment à dessein, un grand nombre des miracles les plus éclatants du Seigneur. Outre les deux multiplications, il s'y trouve la marche sur la mer, des guérisons en masse, la délivrance opérée à distance de la fille d'une Cananéenne, et parconséquent la suite, également parallèle dans les deux évangiles, savoir le refus d'un miracle à la génération incrédule, se trouve parfaitement amenée. — Le récit de la Transfiguration précède, dans les deux évangiles, (Matth. XVII, 19 et Marc IX, 2—10) la question des disciples sur le retour d'Élie, et il est visible que le seul lien qui la rattache à la scène précédente, est la mention du nom d'Élie. Car évidemment les disciples, en posant la question, Jésus en leur répondant, ne font pas la moindre allusion à ce qui vient de se passer. — Il est encore bien facile de voir que dans l'unique séjour à Jérusalem que connaissent les deux livres, la polémique du Seigneur et des partis dominants se présente sous ses différentes faces logiques, fait apparaitre tour-à-tour et coup sur coup les prêtres, les Sadducéens, les Pharisiens, les Scribes, d'une manière très instructive au point de vue didactique, mais peu vraisemblable au point de vue chronologique. L'accord complet de nos deux évangiles dans cette manière de grouper les faits analogues démontre qu'ils ont suivi en cela leur source commune.

Toutefois il ne faudrait pas conclure de là qu'il n'y eût absolument aucun ordre chronologique dans cette source commune. En tout cas elle se présentait avec la division suivante: 1° le ministère et le baptême de Jean; 2° la tentation au désert; 3° le ministère de Jésus en Galilée et lieux circonvoisins; 4° le voyage à Jérusalem; 5°. l'entrée triomphale, la purification du temple, les discussions avec les partis dominants; 6° la Passion; 7° la Résurrection. Or les n°s 1, 2, 6 et 7 sont dans un ordre chronologique nécessaire. Les n°s 3, 4 et 5 réunissent au contraire tout ce que Jésus a dit ou fait à la connaissance

de l'auteur dans un lieu déterminé. C'est ainsi que beaucoup de récits sont groupés uniquement par l'analogie topographique, comme ailleurs ils le sont par l'analogie didactique. De ce mélange de fils conducteurs résulte un ordre évidemment défectueux. C'est, ou bien une chronologie inexacte, si l'on veut suivre les faits dans leur ordre de succession, ou bien un arrangement didactique interrompu forcément par les nécessités historiques, si l'on s'en tient à leur liaison pragmatique ou interne. Il est possible, il est même à croire que ce manque d'ordre tenait aux conditions mêmes, dans lesquelles l'auteur primitif avait acquis la connaissance de ce qu'il raconte, mais son travail devait en tout cas paraître peu méthodique aux personnes mieux ou autrement renseignées.

IV. Il est également certain que ce document primitif se rattachait plus ou moins directement à la personne de l'apôtre Pierre. En d'autres termes, c'était un évangile *pétrinien*. Capernaüm, résidence de Pierre, est la première ville où le récit fasse entrer le Seigneur en pleine activité, enseignant et guérissant (Matth. IV, 13; Marc. I, 21). La vocation de Pierre et celle immédiatement voisine d'André, Jacques et Jean, sont les seules qui soient racontées (Matth. IV, 18—22; Marc I, 14—15: Marc ne connait pas celle de Matthieu), la guérison de la belle-mère de Pierre (Matth. VIII, 14—15; Marc I, 30—31) et la résurrection de la fille de Jaïrus (Matth. IX, 23--25; Marc. V, 37—43) n'ont eu lieu que devant les quatre apôtres ci-nommés. La confession de Pierre (Matth. XVI, 13—19; Marc VIII, 27—30), les reproches affectueux que Pierre adresse au Seigneur immédiatement après la Transfiguration dont Pierre est un des trois témoins (Matth. XVII, 1—9; Marc. IX, 2—10), ainsi que de l'agonie de Gethsémané (Matth. XXVI, 37; Marc XIV, 33), les autres passages enfin où Pierre, par ses paroles ou sa contenance, se montre décidément en première ligne et sur le premier plan (comp. Matth. XIX, 27, Marc X, 28; Matth. XXVI, 33, 35, 40, 58, 69—75, Marc XIV, 29, 31, 33, 37, 54, 68—72) nous ramènent nécessairement à la personne de Pierre comme à la source première d'où ces récits sont provenus. Il est vrai que chacun des deux évangiles contient des notices sur Pierre qui sont absentes chez l'autre. Cela prouve simplement que les deux écrivains ont

pour la personne de cet apôtre un vif intérêt qui les porte à recueillir et à relever tout ce qu'ils savent sur son compte. Mais cela ne détruit pas et confirmerait plutôt notre allégation.

Ajoutons que la légère nuance dogmatique, qui distingue la partie historique du premier évangile et le second évangile tout entier des grands Discours contenus dans le premier et dont nous attribuons la rédaction à l'apôtre Matthieu, nous confirme dans cette supposition. Les *λόγια* ne sont pas ébionitiques, c'est-à-dire qu'ils n'excluent pas positivement le paulinisme et permettent au contraire de regarder celui-ci comme un développement légitime de l'enseignement personnel de Jésus; mais cela n'empêche pas que leur forme ne se ressente du milieu palestin au sein duquel ils ont été rédigés. Ils sont parfois judæo-chrétiens par leur perspective et leur application immédiate (voy. p. 37, 108—112). Marc et la partie historique de notre Matthieu se distinguent au contraire par un universalisme beaucoup plus nettement défini (Matth. XXIV, 14; Marc XIII, 10) et par une neutralité, on pourrait dire même par une indifférence marquée en face du judaïsme spécifique. Une guerre ouverte y est même déclarée au légalisme pharisaïque (Matth. IX, 11—13, Marc II, 16—17; Matth. IX, 14—17, Marc II, 18—22; Matth. XII, 1—14, Marc II, 23—III, 6; Matth. XV, 1—20, Marc VII, 1—23; Matth. XVI, 1—12, Marc VIII, 11—21). On y rencontre des enseignements très opposés au théocratisme juif (Matth XXI, 33—45, Marc XII, 1—12; Matth. *ibid.* 16—22, Marc *ibid.* 13—17). Il s'y trouve des prédictions positives et détaillées sur la ruine de l'état juif, de Jérusalem et du Temple, Matth. XXIV, Marc XIII etc. La péricope de la Cananéenne, que nous trouvons dans Matthieu sous sa forme la plus judaïque, ne peut pas nous être opposée : car elle aboutit à faire participer une payenne *à cause de sa foi et sans autre condition que sa foi* aux faveurs qui semblaient destinées exclusivement à la maison d'Israël, et celui qui baptisa le centenier Corneille aurait pu la raconter litéralement pour justifier sa conduite devant le parti du légalisme rigide à Jérusalem (Act. XI, 2—3). Il est intéressant de comparer, sous le rapport de la nuance, les passages des Discours où ce sont plutôt les Juifs et les Pharisiens que le Judaïsme et le Pharisaïsme qui sont combattus (V, 17—18, 20; X, 5—6, 23; XXIII, 3, 23, 39). Tout cela rappelle encore

l'apôtre Pierre qui, nous le savons par Paul et les Actes, fut parmi les Douze celui qui comprit le plus vite que »ceux que Dieu purifiait ne devaient plus être tenus pour souillés" et ce que signifiait la parole du Seigneur contenue Matth. VIII, 11—12 (1). Ce fut lui qui le premier adjoignit des incirconcis à l'Église malgré l'opposition des judaïsants extrêmes, et qui, à l'égard des observances légales, se montra d'une indifférence qui put aller parfois jusqu'à leur transgression (Comp. Act. VIII, 14, 25, X, XI, 1—3 suiv. XV, 7—11; Gal. II, 1—12 etc.).

Ainsi s'expliquent aussi ces nombreux indices que l'on peut constater, surtout chez Marc, d'un témoignage très descriptif, rapportant quelquefois jusqu'aux gestes et à la physionomie du Seigneur. La vivacité des couleurs, que le second évangile doit à cette circonstance et qui devait être également l'apanage du document primitif, est en harmonie intime avec le caractère impressionnable de Pierre, son attachement passionné à son Maître, l'empreinte profonde que sa personne unique avait laissée dans sa mémoire, au point qu'il était capable, en parlant de lui, de le ressusciter vivant et agissant devant ses auditeurs (comp. Marc I, 31, 33, 41; III, 5; IV, 38, 39; V, 29; VI, 1, 2, 17 suiv., 34, 52, 55 suiv., VIII, 32; IX, 10, 33 suiv., X, 14, 17 suiv., 45, XV, 41 etc.). Nous pouvons expliquer l'absence de ces détails pittoresques chez le premier évangile; mais rien absolument n'expliquerait chez le second leur adjonction à la source commune.

V. Un écrit évangélique ayant pour objet la narration de choses concernant l'apparition, le ministère, la mort et la résurrection du Seigneur — sans prétention à une chronologie rigoureuse — court et combinant la *parole* et l'*action* de Jésus — groupant les faits par analogie de sujet et de lieu, tout en observant en gros une certaine chronologie, en définitive très peu méthodique — dérivé plus ou moins directement du témoignage de Pierre, — qu'est-ce autre chose que cet autre

(1) Nous verrons plus loin que ce passage fait aussi partie des *λόγια*.

protévangile dont parle Papias immédiatement avant de définir l'œuvre qu'il attribue à Matthieu?

Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

Quelle est donc l'idée que se fait le presbytre de cet antique ouvrage? Pierre, dans ses enseignements, racontait ses souvenirs concernant les paroles ou les actes du Seigneur, selon qu'ils se rattachaient au but prochain de ces enseignements et pouvaient servir à les confirmer ou à les éclaircir. Il ne pouvait par conséquent ni ne voulait donner par là à ses auditeurs un récit chronologique ni méthodique des dits et gestes de Jésus. C'est ce qui explique pourquoi Marc, son compagnon dans le ministère apostolique à titre d'interprète, n'a pas pu, en transcrivant ce qu'il avait entendu dire à Pierre, observer lui-même un ordre réel dans sa reproduction des paroles de Jésus. La brièveté de son livre (*ἔνια γράψας*), ainsi que le défaut de *τάξις* qu'on peut lui reprocher, tient précisément au soin scrupuleux qu'il prit de ne rien ajouter du sien tout en n'omettant rien de ce qu'il avait entendu.

La seule chose un peu obscure dans ce témoignage est le sens précis que Papias attachait à la *τάξις* dont il constatait l'absence chez Marc. Nous avons vu p. 55 suiv. que Papias a fait précéder son propre travail sur les *λόγια* du Seigneur de ses notices sur les documents évangéliques écrits, à lui connus, pour faire ressortir l'utilité et l'avantage que ce travail procurerait à ses lecteurs à un degré supérieur. Comme il voulait, dit-il, *συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις* les *λόγια* de Jésus, il a dû surtout constater chez Marc l'absence de l'ordre didactique, et cela est clairement supposé par la seule mention des *λόγων* dans la seconde phrase de la citation. Mais n'oublions pas non plus que dans la première phrase les mots *οὐ μέντοι τάξει* s'adressent également aux *λεχθέντα* et aux *πραχθέντα*. Ce qui nous montre que, si Papias

ne trouvait pas d'ordre didactique dans le livre de Marc, il n'y voyait pas davantage un ordre historique. D'où le savait-il? Sans doute de la tradition ecclésiastique, en particulier des presbytres qu'il consultait de préférence, et notre premier évangile ainsi que le quatrième sont là pour démontrer qu'il n'était pas le seul de cette opinion. En revanche l'origine qu'il attribue aux récits de Marc cadre très bien avec l'état actuel du second évangile. Pierre, dans ses enseignements déterminés par les besoins du moment, devait souvent réunir les faits ou paroles du Seigneur par l'analogie du sujet. L'identité des lieux, lorsque cette analogie manquait, fournissait un moyen mnémonique tout naturel à l'écrivain qui reproduisait par la suite ses réminiscences. En même temps il n'était pas besoin d'être versé à fond dans la chronologie évangélique pour donner leur place nécessaire et invariable au commencement (Jean Baptiste, le désert, la Galilée) et à la fin (Jérusalem, la Passion, le Sépulcre) de l'histoire du Seigneur.

VI. Le *Prôto-Marc* (c'est le nom que nous donnerons désormais à cet évangile) est donc la source commune de laquelle émanent notre second évangile et presque toute la partie historique du premier (1). Toutefois le rapport qui l'unit à ces deux

(1) C'est ici que je diffère quelque peu de l'opinion développée par M. Reuss (*Nouv. Rev. de Théol. art. cit.* p. 15—72) relativement à ce Prôto-Marc que d'ailleurs il retrouve comme moi derrière le récit historique du premier évangile et dans la plus grande partie du second. J'incline à croire qu'il a vu dans le *οὐ μέντοι τάξει* de Papias plus qu'il n'y a réellement. En fait ce jugement de Papias eût été parfaitement fondé lors même que le Prôto-Marc eût été complétement identique à notre second évangile canonique. J'en ai dit plus haut les raisons. Par conséquent il n'est pas besoin de supposer, comme le fait M. Reuss, que ce Prôto-Marc ait été sous sa forme primitive dépourvu de toute donnée relative au commencement de l'histoire évangélique, à la passion et à la résurrection. Selon le savant professeur, le Prôto-Marc ne contenait pas les 15 premiers versets du Marc actuel, aurait débuté par la guérison du démoniaque de Capernaüm (Marc I, 21) et fini Marc XIII, 37. Comme preuves à l'appui, M. Reuss allégue le texte inexplicable de la tentation chez notre Marc, si l'on ne connait pas l'histoire racontée par les deux autres Synoptiques. Marcion, d'après Tertullien (*adv. Marc.* III, 6), commençait aussi son évangile par la

livres n'est pas identique, et nous regardons notre *second évangile comme se tenant beaucoup plus près du Prôto-Marc que la partie historique du premier.* En effet :

1° On ne peut signaler comme altérations d'un texte antérieur

scène de Capernaüm: ce qui peut s'expliquer autrement que par une falsification intentionnelle. Le récit du baptême de Marc suppose la connaissance de ce même récit dans les Synoptiques. Quant à l'histoire de la Passion dans notre Marc, elle a été ajoutée plus tard, de même que les 15 premiers versets, pour arrondir ce livre à la manière des autres évangiles. Si elle avait été jointe au récit primitif, Luc, qui s'est tant servi du Prôto-Marc dans tout le reste de son évangile, présenterait des parallèles bien plus étroits dans l'histoire de la Passion qu'il a puisée à des sources tout autres.

Ces preuves ne me paraissent pas suffisantes. Ainsi, je ne comprends pas pourquoi le remaniement ultérieur qui, dans l'hypothèse, aurait ajouté au Prôto-Marc la vocation des quatre premiers apôtres (Marc I, 16—20) d'une manière plus détaillée encore qu'elle n'est conçue Matth. IV, 18—22, aurait abrégé, au point d'en devenir obscur, le récit des Synoptiques concernant le baptême et la tentation. Je ne saurais admettre que la tentation selon Marc soit le résumé des deux récits synoptiques, elle en est plutôt la base et le point de départ: c'est l'analogie indiquée par Marc I, 12—13, avec l'état des protoplastes en Éden, qui a poussé l'histoire évangélique dans le sens du développement adopté par Matthieu et Luc. Quant à Marcion, il est trop visible que son système était fort intéressé à ce que l'histoire évangélique ne débutât pas par un ministère précurseur, rattachant historiquement celui de Jésus à celui des prophètes, par une tentation que son docétisme et sa christologie rendaient inimaginable et par la vocation de quatre apôtres dont il accusait, comme ultra-paulinien, les tendances et les enseignements. — Quant à l'histoire de la Passion, je reconnais avec M. Reuss que le troisième évangile s'émancipe du texte de Marc avec une fréquence inaccoutumée, et cela reste à expliquer. Pourtant il me semble bien difficile de ne pas reconnaitre encore la présence du Prôto-Marc dans les sources où il s'inspire. Luc XXII, 4—6 comp. Marc XIV, 10—11; tout le passage concernant la Préparation de la Pâque Luc XXII, 7—13 comp. Marc XIV, 12—16; Luc XXII, 52—53 comp. Marc XIV, 48—49; Luc XXIII, 3, comp. Marc XV, 2; Luc XXIII, 38 comp. Marc. XV, 26; Luc *ibid.* 34*b* comp. Marc *ibid.* 24; Luc *ibid.* 44 comp. Marc XV, 33; Luc *ibid.* 45*b* comp. Marc *ibid.* 38, me paraissent décidément attester que le troisième évangéliste n'a pas perdu de vue le Prôto-Marc, lors même

que de légères modifications de la rédaction canonique et on ne peut pas désigner d'autres sources écrites qu'il se serait agi de combiner avec l'écrit de Marc. Ces modifications sont de plus bien moins nombreuses que chez Matthieu.

2°. Le titre traditionnel que l'Église s'accorde à donner au second évangile, quand on pense que le Prôto-Marc a été lu et commenté pendant la première moitié du second siècle, s'explique d'autant mieux dans la supposition d'une très étroite ressemblance entre les deux livres.

3°. Une foule de phénomènes tendent à démontrer que *le premier évangéliste a transcrit le Prôto-Marc de mémoire, tandis que le second l'aurait plutôt copié.*

Ainsi s'expliqueraient *a*) les légères et innombrables différen-

qu'il lui préfère à maintes reprises d'autres renseignements venus d'ailleurs. Pourquoi ne pas admettre tout simplement que, plus richement fourni de faits par ces autres sources, il ait dès lors relégué sur l'arrière-plan un document dont il s'était tenu très près là où il n'avait pas de motifs pour faire autrement? D'autre part, comment admettre que le compagnon de Pierre, transcrivant ses réminiscences, se soit tu sur l'histoire de la Passion? Comment Papias aurait-il pu dire de lui qu'il eut un soin scrupuleux de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu? Pierre n'aurait-il donc pas parlé devant lui de la mort du Christ?

C'est uniquement pour bien préciser l'idée du Prôto-Marc que nous nous livrons à cette discussion. Car M. Reuss reconnait ensuite que le Marc, dont notre premier évangéliste s'est servi, contenait l'histoire de la Passion, et même, pour prouver son antériorité, il avance des arguments qui mettent la partie prétendue ajoutée sur un pied de ressemblance parfaite avec les parties prétendues préexistantes. C'est la même vivacité de couleur, le même luxe de détails, les mêmes signes plus fréquents d'antiquité, qui partout militent en faveur de l'antériorité de Marc. C'est au point que, p. 71 du même article, M. Reuss admet la possibilité que Marc lui-même, un peu plus tard, ait ajouté à son premier récit celui de la Passion. Ceci en tout cas nous permet, dans la question que nous traitons, de passer outre sans plus nous préoccuper d'un Marc très différent du Marc canonique.

ces de dialectes, de locutions, de syntaxe, de tournures, qui se présentent dans les parallèles les plus ressemblans. Bien souvent ces différences laissent présumer que le premier évangéliste *a pensé et retenu en hébreu* les récits grecs du second, de sorte que, par un procédé subjectif facile à se représenter, les deux textes peuvent souvent se rapporter à une même locution hébraïque. Par exemple, *εἰς* Matth. IV, 18 et *ἐν* Marc I, 16 ont pour base commune בְּ; *ἐκ* Matth. XVII, 9 et *ἀπὸ* Marc IX, 9 traduisent également מִן. De même עִם a pu se rendre par le datif Matth. XIV, 27 et par *μετὰ* Marc VI, 50; par *μετὰ* et le génitif Matth. XVII, 17 et par *πρὸς* et l'accusatif Marc IX, 16. עַד a pu se traduire par *ἕως* Matth. XXIV, 34 et par *μέχρις οὗ* Marc XIII, 30. Voyez les très ingénieuses remarques rassemblées par M Scholten (*Inleid.* p. 7) et les observations analogues de Credner (*Einleit.* I, p. 191). Naturellement ces mille nuances dépendaient du grec usité dans le milieu où l'auteur helléniste écrivait. On peut comparer encore *σπεῖραι* Marc IV, 3 et *σπείρειν* Matth. XIII, 3; *ἔδωκε* Matth. XV, 36 et *ἐδίδου* Marc VIII, 9; *ἥψαντο* Matth. XIV, 36 et *ἥπτοντο* Marc VI, 56 etc. Le *βαστάσαι* de Matth. III, 11 remplace le *λῦσαι* de Marc I, 7. Celui-là est נָשָׂא, celui-ci נָשַׁל. Cela n'inclut pas, comme on l'a voulu quelquefois, qu'une source hébraïque soit commune aux deux évangiles. Il y a, d'autre part, trop de ressemblances pour cela (voy. p. 47 suiv., p. 118 et suiv.). Cela indique simplement une même source transcrite par l'un des deux rédacteurs sous l'influence de sa propre manière de parler.

b) Nous en comprenons mieux encore l'unité de style qui caractérise le premier évangile d'un bout à l'autre (voy. p. 2 et suiv.) et qui nous force à poser en fait, antérieurement à toute recherche, que, si son auteur a utilisé divers documents, il s'en est approprié la forme et leur a imprimé le sceau de son individualité littéraire.

c) Rappelons-nous de plus ce phénomène, qui autrement ne serait guère explicable, que le récit de notre Matthieu se montre le plus souvent dépourvu de ces petits indices qui chez Marc attestent une originalité prononcée et portent le caractère de témoignage immédiat. *Ce sont surtout ceux-là que la mémoire*

devait perdre. Le texte du premier évangile se trouve souvent par là un simple *excerptum* du texte du second. Comparez, par exemple, les récits du Démoniaque de Gadara, du paralytique de Capernaüm, de la fille de Jaïrus, de la femme hémorragique, de l'enfant épileptique etc. Comp. aussi Matth. XII, 15—16 et Marc III, 7—12; Matth. XV, 34 et Marc VIII, 57; Matth. XIII, 58 et Marc VI, 5. Maintes fois le texte de notre Matthieu réunit en un seul et même acte ce qui, dans Marc, en fait deux : par exemple, en racontant ce qui concerne la fille de Jaïrus Matth. IX, 18 comp. Marc V, 23, 35; la visite des parents de Jésus Matth. XII, 46 et Marc III, 21 et 31; la discussion des disciples sur la prééminence Marc IX, 33—34 comp. Matth. XVIII, 1; la malédiction du figuier Matth. XXI, 18—19 et Marc XI, 12—14 et 20. On ne peut pas attribuer toujours ces différences à une tendance abréviatrice du premier évangéliste : résumer ou abréger un récit en le transcrivant ne signifie pas en changer le contenu. C'est aussi pourquoi, lorsque le raisonnement de Jésus se compose de deux ou plusieurs arguments, l'ordre se trouve interverti dans les passages parallèles des deux évangiles; par exemple dans la discussion avec les Pharisiens sur les mains non lavées (Matth. XV, 1—20 et Marc VII, 1—23), la citation d'Ésaïe XXIX, 13 est placée avant, dans Marc, après, dans Matthieu, les passages de la Loi que Jésus reproche aux Pharisiens de transgresser. Le même phénomène se représente dans la discussion à propos du mariage (Matth. XIX, 3—12 et Marc X, 2—12). Impossible de signaler un motif qui ait déterminé le premier évangéliste à opérer ces interversions. Plusieurs fois aussi sa mémoire semble n'avoir pu retenir mainte énumération prolongée, par exemple Matth. XIX, 29 comp. Marc X, 29—30; Matth. XXI, 34—36 comp. Marc. XII, 2-5; Matth. XV, 19 comp. Marc VII, 21—22 etc. Nous verrons plus loin de quelle utilité cette supposition nous sera quelquefois, lorsque nous nous occuperons de la rédaction dernière de notre évangile.

d) Mais déjà nous pouvons dire qu'elle nous permet d'assigner leur origine à quelques récits du premier évangile qui, d'abord lui sembleraient particuliers, et qui ne sont au fond que des parallèles dénudés et appauvris de Marc. Les deux aveu-

gles, Matth. IX, 27—31, sont l'écho d'un récit beaucoup plus détaillé qui autrement ne se retrouverait pas dans Matthieu, et qui se lit Marc VIII, 22—26. Quant au chiffre qui diffère, il ne faut pas plus s'en étonner que des *deux* démoniaques de Gadara et des *deux* aveugles de Jéricho là où Marc n'en connait qu'un seul. — De même le récit du démoniaque muet qui vient ensuite IX, 32—33, est aussi le parallèle très appauvri de Marc VII, 32—37. La mémoire du rédacteur avait confusément retenu ces deux guérisons et il les enregistra à cette place, d'une manière vague et générale, pour des motifs que nous indiquerons plus bas.

e) De là enfin l'oubli ou la confusion avec des passages analogues dans les λόγια de quelques incidents conservés dans le Marc canonique, par exemple le démoniaque de Capernaüm I, 23—26, la Semence croissant d'elle-même IV, 26—29, l'intolérance de Jean, IX, 38—40, le Denier de la veuve XII, 42—44. Il est à noter que chacun de ces oublis coïncide avec la transcription d'une série de λόγια, comme si la préoccupation que lui causait cette transcription eût absorbé ou distrait sa pensée, et il est incompréhensible qu'il eût volontairement supprimé la relation de ces incidents en ayant sous les yeux l'écrit qui les contenait (1).

VII. Reste à déterminer approximativement la date où le Prôto-Marc a été rédigé. Le témoignage de Papias implique certainement que Pierre était mort quand il fut écrit : car l'ἑρμηνευτὴς de Pierre ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραφεν. La tradition ecclésiastique fixe la mort de Pierre à l'an 66 ou 67 sous Néron, mais on sait combien elle est incertaine. Probablement nous trouverons des indices plus positifs dans le corps même de ce document tel qu'on peut le reconstruire par la comparaison des deux évangiles qui l'ont utilisé. Les discours eschatologiques surtout peuvent nous fournir des lumières, et comme nous savons que la rédaction de Matth. XXIV (p. 142) est la plus marquée au coin de l'antériorité, nous pouvons la prendre pour base de notre

(1) Voy. sur notre Marc canonique la note B à la fin de l'ouvrage.

critique — sauf les fragments que nous avons reconnu appartenir aux λόγια.

C'est une erreur de la critique contemporaine d'avoir prétendu que les prédictions du Seigneur contenues dans ce chapitre ne s'étaient pas complétement réalisées. On doit au Dr. Kœstlin (*Synopt. Evangg.* p. 18 et suiv.) une réfutation péremptoire de cette fausse allégation. Il est incontestable *a priori* que Jésus a prédit de grands malheurs à sa nation. C'était une conséquence inévitable de son refus d'accepter le Messie spirituel. D'autre part on concevra sans peine que sous l'influence des évènements accomplis les prédictions du Seigneur aient reçu un degré de précision, de clarté, de détail qu'elles ne pouvaient guère avoir dans sa bouche. Ceci ne doit pas être pris pour une négation de la clairvoyance prophétique de Jésus. Il entre au contraire dans le caractère divin de la prophétie qu'elle soit une intuition fondée sur une certitude morale, d'autant plus évidente pour le prophète qu'il a lui-même une conscience plus vive de la parfaite pureté de ses vues. A ce titre Jésus doit être le prophète par excellence. Mais en tant que fondée sur la certitude morale, la prophétie prévoit les évènements d'une manière générale sans en connaître d'avance les détails et la nature concrète. Notre opinion ne doit pas être non plus regardée comme défavorable à la sincérité des rapporteurs. Nous la croyons entière. Nous pensons seulement qu'ils furent, sans s'en rendre un compte bien clair à eux-mêmes, amenés par la connaissance des faits concrets à rapprocher toujours plus les prédictions de Jésus de leur réalisation accomplie. Nous mêmes, supposons qu'un maitre vénéré nous ait, en vertu d'une divination de son génie, décrit d'avance et en général le cours des évènements que nous voyons se dérouler après sa mort, quelle peine nous aurions à nous défendre contre la tendance à rapporter ses prévisions d'une manière toujours plus parallèle aux faits positifs qui se sont passés sous nos yeux ! Voilà ce que nous éprouvions le besoin de dire avant d'aller plus loin pour qu'on ne se méprît pas sur nos vrais sentiments. De même que l'incomplet et le vague des prédictions eschatologiques contenues dans les λόγια nous ont conduit à leur assigner une date antérieure aux grands évènements

qui ont signalé la période 65—70 en Judée, de même nous obtiendrons une date un peu plus moderne pour des prédictions plus précises et plus comparables à l'histoire détaillée.

Le drame eschatologique de notre chap. XXIV, auquel il nous faut joindre X, 17—21, et dont il faut distraire les vv. 11—13, 26—28, 36—51, qui font partie des λόγια (voy. p. 83 et p. 102), se divise en 6 actes : 1° Faux Messies, 4—5; 2° Bruits de guerre, famines, tremblements de terre, ἀρχὴ ὠδίνων, 6—8; 3° Persécutions, scandales, prédication universelle de l'Évangile, τότε ἥξει τὸ τέλος, 9—10, X, 17—21; XXIV, 13; 4° Fuite des Chrétiens de Judée devant l'abomination de la dévastation, affliction inouïe, mais abrégée à cause des élus ; 5° Nouveaux faux Messies, faux prophètes, grands prodiges accomplis par eux ; 6° La fin des choses εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν τ. ἡμερ. ἐκειν., 29 et suiv.

Or il est possible de suivre à la trace ces divers évènements dans l'histoire du premier siècle.

Ce qui a induit en erreur beaucoup de critiques sur le caractère historique de ces prédictions, c'est qu'il est question de faux Messies antérieurement à la ruine de Jérusalem et même après, et que pourtant l'histoire documentée n'en a pas souvenance. Il est question de faux prophètes, de goètes, mais non de Pseudo-Christs dans les Actes et dans Josèphe. Mais, sans parler des Actes, dont les données sont trop rares et trop incomplètes, Josèphe suffit pour établir le caractère parfaitement historique de ces faux Messies. Seulement il faut se rappeler, selon l'excellente observation de Kœstlin (*loc. cit.*) que cet historien, tout en avouant (*Bell. Jud. Præm.* § 2, *liv.* VI, 5, § 4) que les espérances messianiques de ses compatriotes ont été cause de leur révolte ouverte contre les Romains, se tait autant que possible sur les évènements antérieurs, qui étaient autant d'explosions partielles, et qu'il tâche régulièrement de les réduire aux proportions d'une sédition vulgaire. Il est évident que Josèphe, dans un but facile à deviner, a tu autant qu'il a pu tout ce qui eût fait penser à ses lecteurs payens que les Juifs s'étaient crus et se croyaient encore prédestinés à l'empire universel. Toutefois ses réticences calculées ne sauraient nous cacher entièrement le véritable état des choses.

Ainsi le premier acte de notre eschatologie, les faux Messies, est positivement indiqué par Josèphe dans ses récits sur Theudas et sur l'Égyptien Le premier s'insurgea sous Claude en 44 : *Γόης τις ἀνὴρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις, ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾴδιον, καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν* (*Ant.* XX, 5, 1). L'Égyptien parait sous Néron en 58, un peu avant que Paul soit arrêté à Jérusalem (comp. Act. XXI, 38). *Μείζονι δὲ πληγῇ Ἰουδαίους ἐκάκωσεν ὁ Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης. Παραγενόμενος γὰρ εἰς τὴν χώραν ἄνθρωπος γόης καὶ προφήτου πίστιν ἐπιθεὶς ἑαυτῷ περὶ τρισμυρίους μὲν ἀθροίζει τῶν ἠπατημένων, περιαγαγὼν δὲ αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐρημίας εἰς τὸ ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος, ἐκεῖθεν οἷόστε ἦν εἰς Ἱεροσόλυμα παρελθεῖν βιάζεσθαί καὶ κρατήσας τῆς τε Ῥωμαϊκῆς φρουρᾶς καὶ τοῦ δήμου τυραννεῖν, χρώμενος τοῖς συνεσπεσοῦσι δορυφόροις* (*Bell. Jud.* II, 13, 5). Comp. *Ant.* XX, 8, 6 : *θέλειν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐπιδεῖξειν, ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη*, comme les murs de Jéricho (Jos. VI). Josèphe ne semble parler ici que de goètes et de faux prophètes. Mais que signifient de faux prophètes qui poussent le peuple à l'insurrection en masse, nationale et religieuse, en lui promettant des miracles semblables à ceux des antiques libérateurs, Moïse et Josué; que sont-ils, si ce n'est de prétendus Messies, des hommes s'appliquant la prédiction du *prophète* annoncé Deut. XVIII, 15, ce passage où l'exégèse rabbinique vit toujours une prophétie messianique (comp. Jean VI, 14, 15)? Josèphe parle encore d'autres imposteurs ou enthousiastes, qu'il ne nomme pas, contemporains de l'Égyptien, faisant appel comme lui aux croyances populaires, attirant le peuple au désert et lui promettant les *σημεῖα ἐλευθερίας* et la *σωτηρία* (1).

(1) *Πλάνοι γὰρ καὶ ἀπατεῶνες, προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονᾶν τὸ πλῆθος ἀνέπειθον καὶ προῆγον εἰς τὴν ἐρημίαν, ὡς ἐκεῖ τοῦ θεοῦ δείξοντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας. Bell. Jud.* II, 13, 4. — *Δείξειν ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, καὶ πολλοὶ πεισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίαν ὑπέσχον. Ant.* XX, 8, 6. *Ἀπατηθέντες ἀπό τινος ἀνθρώπου γόητος, σωτηρίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλομένου καὶ παῦλαν κακῶν, εἰ βουληθεῖεν ἕπεσθαι μέχρι τῆς ἐρημίας αὐτῷ. Ibid.* 8 — *ueberall die mosaische Idee eines Retters des Volkes aus seinem Elend*, dit avec raison Kœstlin, *liv. cit.* p. 21, et la fréquence de ces commotions populaires, supposée par ces citations, montre bien qu'il s'agissait de la grande et

Le second acte se divise en deux parties. Il est d'abord question de *bruits de guerre*, v. 6. Or depuis l'an 49 la Parthie, la Mésopotamie, l'Arménie, l'Arabie se remuent et de plus en plus les Romains sont forcés d'entrer en campagne de ces côtés-là (Tac. *Ann.* XII, 10 suiv., 44—51; XIII, 6, suiv., Josèphe, *Ant.* XX, 3, 4). Les Juifs, toujours avides de pareilles rumeurs, toujours prêts à les considérer comme préludant à un bouleversement général (comp. l'Apocalypse et Josèphe, *Bell. Jud. Præm.* 2) puisèrent certainement dans ces bruits de guerre une exaltation nouvelle. Ἀλλ' οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος. Il faut de plus qu'il arrive une guerre positive, déclarée, d'une nation contre une autre nation, d'un empire contre un autre empire. Or, depuis l'an 58, sous Néron, les Parthes et les Romains sont en guerre ouverte (Tac. *Ann.* XIII, 34—41; XIV, 23 suiv.), et les Romains ne s'en tirent pas tout à fait à leur honneur : ceci est un signe! (*ibid.* XV, 12 suiv.). Quant aux famines, il y en a d'épouvantables en Judée sous Claude (Jos. *Ant.* XX, 2, 5; Eusèbe *Hist. Eccl.* II, 11; Act. XI, 28) et aussi sous Nèron peu de temps avant sa mort (Suet. *Nero*, 45). L'an 60, Laodicée est détruite par un tremblement de terre, ainsi que Pompei en 62 (Tac. *Ann.* XIV, 27; XV, 22) σεισμοὶ κατὰ τόπους.

Le troisième acte (τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς) se rapporte au martyre de Jacques le Juste et de τινὲς ἕτεροι sous le pontificat d'Ananus en 62 (Jos. *Ant.* XX, 9, 13), et il s'ensuit des chutes et des dénonciations. De plus c'est en 64 qu'arrive la persécution néronienne et son contrecoup en Asie Mineure (Apoc. II, 9, 13). Mais en même temps l'Évangile est prêché dans toutes les nations, sans que cette prédication universelle doive nécessairement amener une conversion également générale. Elle aura lieu εἰς μαρτύριον, de sorte que leur incrédulité sera sans excuse. Τότε ἥξει τὸ τέλος.

Toute cette description nous mène donc clairement de l'année 44 aux approches de la guerre juive. Les vv. 15 et suivants ont évidemment en vue l'occupation de Jérusalem par les Romains. Mais le ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ est une retouche du rédacteur

chimérique espérance qui remuait la population dans ses dernières profondeurs.

(voy: p. 135). Aux vv. 16—20 il est question d'une fuite précipitée qui se rapporte bien à l'émigration de la communauté chrétienne vers Pella dont parle Eusèbe *Hist. Eccl.* III, 5, et à laquelle je crois que l'Apocalypse XII, 6, 14, fait positivement allusion. En revanche Josèphe, *Bell. Jud.* VI, 5, 2, parle de faux prophètes qui empêchèrent le peuple de s'enfuir en temps opportun. Pourtant la ville est prise, la θλῖψις grande et inouïe a lieu; mais abrégée à cause des élus qui eussent trop souffert de sa durée naturelle, elle laisse encore un intervalle, un moment de répit entr'elle et la fin des choses.

De là le 5me acte. De faux prophètes et de faux Messies apparaîtront encore, comme avant la guerre, καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. Josèphe nous démontre encore la parfaite réalité de cette description. Après la guerre il y eut un fugitif, nommé Jonathan, qui se rendit à Cyrêne, où οὐκ ὀλίγους τῶν ἀπόρων ἀνέπεισε προσέχειν αὐτῷ καὶ προσήγαγεν εἰς τὴν ἔρημον, σημεῖα καὶ φάσματα δείξειν ὑπισχνούμενος (*Bell. Jud.* VII, 11, 1). Cela se passait en Egypte, là même où selon la tradition Marc aurait fondé une église et écrit son évangile.

Mais ce moment de répit ne saurait être long. Εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν, et, en tenant compte de son raccourcissement en faveur des élus, arrive le 6me acte, le bouleversement de l'univers et la parousie du Fils de l'Homme.

Évidemment ces prédictions ont été formulées de cette manière peu d'années après la destruction de Jérusalem par Titus, lorsque déjà l'on s'étonnait de ce que la parousie n'arrivait pas aussitôt après cette catastrophe (v. 22) et que pourtant on pouvait encore croire qu'elle arriverait εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν abrégée. Cela nous indiquerait l'an 75 comme le terme approximatif que nous pourrions assigner à la rédaction du Prôto-Marc.

Tout concorde en effet avec cette date. Pierre est mort. Son ἑρμηνεύτης doit consulter ses souvenirs pour rédiger son évangile écrit. La disparition graduelle de la génération apostolique rend un tel écrit désirable et désiré. Son livre n'est pas une histoire en régle, composée en vue de la postérité la plus reculée : c'est un recueil anecdotique, écrit rondement, dans la chaleur

de la composition et destiné simplement à ceux qui n'ayant connu ni le Seigneur, ni ses disciples immédiats, veulent pourtant se faire une idée positive du divin personnage dont le retour est prochain. On est au moment précis que désigne le passage Matth. XVI, 28 comp. Marc IX, 1. Ce passage accuse exactement la différence de date entre le Prôto-Marc et la rédaction des λόγια. Matth. X, 23 dénotait, nous l'avons vu pp. 82 et 111, l'époque où ceux-ci furent rédigés. D'après ce passage des λόγια, lors de la Parousie, le collége apostolique serait encore en pleine activité. D'après le Prôto-Marc il restera seulement quelques uns des disciples du Seigneur.

La facilité même, avec laquelle nous avons pu rattacher les textes aux évènements historiques, met à néant les hypothéses aventureuses qui ont voulu retarder leur composition jusque sous Adrien et après l'insurrection de Barcochba. On ne comprendrait pas, comment les persécutions dirigées par Barcochba contre les chrétiens ne sont pas mentionnées d'une manière quelconque. Du reste cette hypothèse, développée avec talent par Baur (*Theol. Jahrb.* 1851, p. 323), fait partie de cette téndance systématique, particulière à l'école de Tubingue, qui a pour résultat d'éloigner les documents évangéliques de la personne de Jésus, avec autant d'arbitraire que la critique méticuleuse de la réaction en a mis à les rapprocher de lui. Le vrai sens historique proteste contre ces deux genres d'exagération, et d'ailleurs on doit reconnaitre que les plus jeunes adhérents de cette école, Ritschl, Hilgenfeld, Kœstlin, Volcmar, ont considérablement modifié à cet égard les opinions du maître.

Le Prôto-Marc fut certainement un des livres les plus répandus de l'antiquité chrétienne. Le plus ancien des évangiles grecs, émané d'une source respectable, neutre au milieu des partis, n'étant pas comme les λόγια circonscrit dans sa propagation par la langue, nous le retrouvons à la base de nos trois Synoptiques (1). Le second n'en est guère qu'une reproduction peu modifiée. Le premier et le troisième l'ont enregistré presqu'en entier. Papias nous en donne, d'après le presbytre Jean, une description de laquelle il résulte que depuis longtemps déjà il

(1) Nous pouvons en effet admettre déjà avec confiance qu'il a *été* aussi utilisé par Luc. Voy. du reste Reuss, *art. cit.*

était lu, discuté et critiqué en Asie Mineure, et sans doute il parvint dans ce pays avant les λόγια, dont Papias n'eut connaissance que par des traductions grecques. Toutes ces considérations confirment indirectement nos résultats. Le Prôto-Marc a été en beaucoup de lieux l'aide et le directeur de la Paradosis orale, la source à laquelle elle a pu longtemps se retremper. Nous croyons ne pas trop nous avancer en affirmant que l'évangile de Jean contient plusieurs indices de la présence de ce Prôto-Marc dans le milieu où il a été écrit.

Nous ne pensons pas, comme on l'a dit quelquefois, que le quatrième évangéliste se soit proposé de compléter ou de rectifier les trois autres. S'appuyant sur l'histoire, le quatrième évangéliste s'élève au-dessus et cherche à en exposer l'essence spirituelle, le contenu idéal. Il ne se préoccupe de la Paradosis écrite ou orale que dans la mesure où ses données seraient en opposition flagrante avec les siennes propres. C'est ce qui arrive pourtant quelquefois, et alors il n'est pas indifférent d'observer que ces rectifications s'adressent à une Paradosis tout-à-fait semblable à celle du Prôto-Marc. Ainsi la plus claire de toutes (Jean III, 24) : *Οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης*, est une rectification *totidem verbis* de Matth. IV, 12—Marc I, 14. La désignation de Marie, sœur de Lazare (Jean XI, 2), comme étant celle qui oignit de myrrhe le Seigneur, suppose que le lecteur connait le fait mentionné par Matth. XXVI, 6—13 et Marc XIV, 3—9 et en même temps spécifie la γυνὴ anonyme, dont le Prôto-Marc ignorait le nom et même l'entourage. Si maintenant nous comparons les trois récits, nous voyons que Jean a écrit sous l'influence d'une rédaction antérieure qui lui a fourni des expressions et presque des phrases entières : *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου, διά τι τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη, τριακοσίων δηναρίων, ἐνταφιασμὸς, τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε*, se retrouvent littéralement dans notre Marc. Le *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, que le quatrième évangéliste met à la tête de son histoire de la Passion, est une rectification de la chronologie commune à Matthieu et à Marc. On peut voir également des parallélismes remarquables d'expression dans les récits du quatrième évangile concernant Jean Baptiste (I, 23, 26—27), la multiplication des pains (VI, 1—13), la marche sur la mer (*ibid.* 16—21), l'entrée à Jérusa-

lem (XII, 12—15) etc. On peut en tout cas ériger en fait que la Paradosis évangélique supposée par le quatrième évangile (p. ex. I, 46; II, 2 suiv., 12; IV, 44; VII, 3—5; XIX, 25 suiv.; VI, 67, 70; XX, 24 etc.) est condensée dans le Prôto-Marc. Disons à ce sujet qu'un tel résultat limite singulièrement la valeur des objections qu'on a faites au caractère historique de l'évangile de Jean en s'appuyant sur l'impossibilité de concilier sa chronologie avec celle des Synoptiques. En réalité le document auquel les trois Synoptiques doivent leur chronologie, sauf quelques modifications chez Luc et chez Matthieu qui ne la changent pas essentiellement, est un livre qui, par lui-même, ne prétendait pas et ne pouvait pas prétendre à une chronologie réelle; ses lacunes sous ce rapport étaient encore senties et critiquées au commencement du second siècle. Quoi d'étonnant dès lors que sa chronologie apparente soit contredite par un évangile mieux renseigné sous ce rapport?

Pour en revenir à notre sujet, si le Prôto-Marc était répandu et généralement connu dans les églises d'Asie Mineure, lorsque le quatrième évangile y fut composé, il en résulte une confirmation nouvelle du témoignage de Papias, de l'identité de l'ouvrage qu'il attribue au disciple de Pierre et de la source historique commune aux deux premiers évangiles, et enfin de la date approximative que nous lui assignons (vers l'an 75).

Il nous reste maintenant, une fois cette combinaison des λόγια et du Prôto-Marc constatée en gros dans le premier évangile, à préciser davantage le mode de cette combinaison et, en particulier, à rechercher s'il n'y a pas eu çà et là pénétration mutuelle des deux textes l'un par l'autre. C'est ce dont nous tâcherons de nous acquitter dans l'*Appendice* qui suit et qui se rattache, à titre de complément, aux deux chapitres précédents.

Appendice aux chap. III et IV.

SOMMAIRE : § 1. PASSAGES DES λόγια DISSÉMINÉS DANS LE RÉCIT HISTORIQUE. — § 2. PASSAGES DU PRÔTO-MARC INCLUS DANS LES DISCOURS. — § 3. FRAGMENTS DU PRÔTO-MARC NON CONTENUS DANS LE MARC CANONIQUE.

§ 1. *Passages des λόγια disséminés dans le récit historique.*

Nous avons déjà vu que les deux sources principales, qui ont contribué à la rédaction du premier évangile, ne se présentent pas à nous sous forme de juxtaposition abrupte. La parabole du Semeur et son explication (Matth. XIII), l'enseignement sur le scandale (Matth. XVIII) et une grande partie du Discours eschatologique faisaient partie des λεχθέντα de Jésus recueillis par l'ἑρμηνεύτης de Pierre. — D'autre part nous avons vu (IX, 37–38 et surtout XXI, 28–32; XXII, 1–14) que des λόγια du Seigneur, appartenant à la collection de Matthieu, se trouvaient engrenés dans le récit historique. Il nous faut donc, avant d'aller plus loin, examiner encore de plus près les deux facteurs du premier évangile et nous assurer si, dans les masses empruntées à chacun d'eux, il ne se trouve pas des *membra disjecta* de l'autre.

Évidemment le seul point de rencontre entre les deux écrits est l'élément didactique.

Mais à quoi pourrons-nous reconnaître ces *membra disjecta ?* Sans doute il n'est pas aussi facile de prononcer avec la même certitude que quand il s'agit des grandes masses. Pourtant l'analogie formelle et matérielle avec l'ensemble connu, soit des *λόγια*, soit du Prôto-Marc, pourra nous servir de guide. Les *λόγια* épars dans les *λεχθέντα* de Marc devront pouvoir se rattacher à l'un des groupes signalés de la collection de Matthieu. Quant aux passages dérivant du Prôto-Marc et intercalés dans les *λόγια*, le parallélisme avec le Marc canonique décidera de lui-même. D'ailleurs les phénomènes que nous avons indiqués (p. 73 et suiv.) comme démontrant l'origine distincte des fragments où ils se présentent, doivent s'appliquer en tout ou en partie à ces sentences isolées.

Toutefois il est une classe de passages qui se refusent à une détermination précise, et cela ne doit pas nous étonner. Il serait plutôt surprenant que deux écrits, reproduisant tous deux la *διδαχὴ* de Jésus, ne se rencontrassent jamais dans un même enseignement. Lorsqu'un tel cas se présente et que les passages parallèles dans les deux premiers évangiles ne peuvent se détacher du contexte, il reste que l'une des deux sources a influé sur la rédaction de l'autre, de manière à rendre plus étroit par l'expression un parallélisme qui existait déjà dans la pensée.

1°. L'un des faits les plus remarquables et qui s'impose à l'admission du lecteur attentif, c'est que très certainement *le Discours de Jean Baptiste*, III, 7ᵇ—12, provient de la même pensée originelle à qui nous devons la composition des *λόγια* devenus les grands Discours de notre évangile. Les ressemblances de pensée et d'expression nous forcent irrésistiblement à le reconnaître. Ainsi *γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν*, comp. XII, 34 *γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε κτε.*, XXIII, 33 *γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε κτε.*, — *δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν, κτε.*, comp. VII, 19, passage tout semblable, XII, 33 pensée et expression analogues, — *συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην κτε.* comp. XIII, 30 *τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.* D'autre part ce discours du Précurseur rentre trop dans le vif de la situation, est

empreint d'un réalisme trop marqué pour que nous puissions l'attribuer à la tradition. Il y a plus. Dans les quatre évangiles il n'est pas de parallélisme plus littéral, plus étroit, dénotant évidemment une parenté plus rapprochée que celui qui existe entre Matth. III, 7b—12 et Luc III, 7b—9, 16—17. Hé bien! nous retrouvons ici la même chose que nous avons ordinairement pu remarquer à propos des passages didactiques parallèles dans Luc et dans Matthieu : c'est que les deux rédacteurs canoniques ne comprennent pas de même l'encadrement historique du discours. Tandis que le premier évangéliste fait adresser les sévères remontrances du Précurseur aux Pharisiens et aux Sadducéens spécialement — comme s'il lui répugnait de penser que toute la nation juive les méritât (voy. p. 17), — Luc les fait adresser sans restriction aux ὄχλοις ἐκπορευομένοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, au λαὸς (v.v. 7, 15). Cela nous montre donc que le contexte historique de ce discours de Jean Baptiste, si parallèle dans les deux évangiles, ne lui est pas originellement nécessaire, qu'il a dépendu du point de vue des deux rédacteurs. En revanche ce discours manque chez Marc, excepté le v. 11 de Matthieu, et comme sous la forme qu'il a dans le premier évangile (πυρὶ se rapporte au πῦρ du v. 10) (1), il est inséparable de son contexte, nous voyons ici la première occasion de signaler une influence exercée par le texte du Prôto-Marc sur la rédaction canonique d'un passage des λόγια qui, par le fond de la pensée, était déjà parallèle (comp. Jean I, 26—27).

Mais comment pouvons-nous nous représenter la forme sous laquelle se présentait originairement ce discours de Jean Baptiste? Faisait-il partie de la collection des λόγια du Seigneur recueillis par l'apôtre Matthieu? Lui servait-il par exemple de prologue, comme si un court résumé des λόγια τ. 'Ιωάννου eût été l'introduction nécessaire des λόγια τ. Κυρίου? Dans ce cas le contraste serait admirable entre cette prédication sévère et les miséricordieuses paroles par lesquelles débute le Sermon de la Montagne. Mais aussi on pourrait s'étonner de ce que la collection de Matthieu fût seulement connue sous le nom de λόγια κυριακά. Il est vrai que ces λόγια de Jean sont si courts que l'habitude aurait

(1) Comment en effet ce mot pourrait-il avoir un sens différent au v. 11 de celui qu'il a immédiatement avant et après (v. 12)?

tout naturellement pu se former d'en faire abstraction en désignant l'ouvrage. Ou bien entraient-ils, à titre d'explication, dans le corps même des *λόγια*, avec une suscription distincte, avant le groupe de *λόγια* apologétiques du Royaume Matth. XI, ce groupe qui commence par définir la vraie position de Jean Baptiste relativement au Royaume? Ou bien encore ont-ils formé un petit document écrit, originairement indépendant et parvenu à la connaissance de notre évangéliste, soit sous cette forme indépendante, soit transcrit sur l'exemplaire des *λόγια* qu'il eut à sa disposition? Nous regardons ces trois hypothèses comme possibles, sans pouvoir nous décider en l'absence de tout moyen de comparaison. Tout ce que nous maintenons avec assurance, c'est qu'ils proviennent de la même source que les *λόγια* du Seigneur et qu'il faut les attribuer à l'apôtre Matthieu avec le même degré de vraisemblance que la grande collection. Le lecteur comprendra dès lors que nous n'avons pas à les rattacher à une source différente et, pour nous qui ne pouvons plus connaitre les *λόγια* originels eux-mêmes, c'est comme s'ils en eussent fait partie.

2°. VIII, 11—12, *il en viendra plusieurs d'Orient et d'Occident* etc. ne se retrouve pas dans le récit parallèle de Luc VII, 2—10 Ces paroles semblent avoir été mises à dessein à cette place, où leur justification historique ressortait d'elle même. Du reste leur parenté matérielle et formelle avec les *λόγια* connus est indubitable. C'est un enseignement sur le Royaume. *Ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν* revient XXIV, 27; *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* comp. XXII, 13; XXV, 30. La signification particulière du mot *υἱὸς* désignant un rapport d'appartenance morale, de lien spirituel, se retrouve V, 9, 45; XII, 27, XXIII, 31. L'on pourrait rattacher ce passage à beaucoup d'endroits de la collection. Leur place la plus naturelle serait après la parabole des Noces (*ἀνακλιθήσονται*), laquelle termine une série dont les enseignements roulent tous sur la dignité ou l'indignité par rapport au Royaume. Ce passage est universaliste et judéo-chrétien en même temps, comme toute la collection. Il y aura des élus d'Orient et d'Occident, mais pour avoir part au Royaume, ils seront incorporés à la famille d'Abraham. C'est le point de vue de l'Apocalypse et celui aussi auquel Paul (Rom.

XI, 11) se rattache indirectement pour montrer comment les Gentils doivent le bienfait de l'Évangile à l'incrédulité d'Israël.

3°. XIII, 12. *A celui qui a* etc. est une sentence aphoristique qui se trouve répétée dans un autre endroit des *λόγια*, XXV, 29. Elle manque dans le récit parallèle de Marc. Elle a été placée en cet endroit, tant pour expliquer le v. 11 et en être expliquée à son tour, que par l'attraction verbale *ὑμῖν δέδοται, οὐ δέδοται*.

4°. XIII, 16—17. *Heureux vos yeux de ce qu'il voient* etc. manque également dans le passage parallèle de Marc et se rattacherait naturellement aux enseignements de Jésus XI, 25—30. Ce qui est très remarquable, à l'appui de cette assertion, c'est que, Luc X, 23—25, les mêmes paroles suivent précisément la même déclaration. Elles rentrent parfaitement dans l'analogie du Discours. *Ὑμῶν μακάριοι — ὅτι* rappelle les Macarismes V, 1—10; *προφῆται καὶ δίκαιοι* comp X, 41; XXIII, 31—35, et pour l'idée XI, 9—13.

5°. XV, 13—14, nous lisons deux sentences à l'adresse des Pharisiens, absentes dans le passage parallèle de Marc, dont l'une se retrouve très isolée chez Luc VI, 39. Elles pouvaient aisément faire partie de la série de reproches et de menaces adressée aux Pharisiens ch. XXIII. Les *ὁδηγοὶ τυφλοὶ* sont répétés XXIII, 16. *Ἐκριζωθήσεται* et l'idée que ce mot énonce se retrouve dans la parabole de l'Ivraie XIII, 29—30. Il y a du reste une preuve positive que ces versets ont été détachés d'ailleurs pour être insérés à cette place, c'est que la *παραβολή*, dont Pierre v. 15 demande l'explication et qui, grammaticalement, devrait être l'une des deux comparaisons précédentes, se trouve être en fait l'enseignement antérieur de Jésus sur la vraie souillure (10—12).

6°. XVI, 2-3. Les *Signes des temps*, sans parallèle chez Marc, isolés chez Luc XII, 54, attirés à cette place par le mot *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, seraient aussi naturellement placés au ch. XII, où il est également question du désir des ennemis de Jésus de voir un *signe*, par conséquent aux environs de XII, 38. Comp.

pour la forme de ces versets XXIII, 16—30. — Nous pouvons signaler du même coup une influence probable exercée par XVI, 4 comp. Marc VIII, 12, sur XII, 39. La même pensée se trouvait exprimée dans les deux livres et sans doute avec une grande ressemblance de forme.

7°. XIX, 28, *Promesse faite aux apôtres de douze trônes*, comp. Apoc. XX, 4. Ce passage manque chez Marc et se rattacherait très naturellement à la série de *λόγια* du ch. X, *Instructions apostoliques*. Quant à l'analogie, comp. XXV, 31 : *Τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*. Comp. aussi *κρίνοντες τ. δώδεκα φυλὰς τ. Ἰσραήλ* avec X, 6, 23. Ce v. 28 du ch. XIX terminerait très convenablement la série par une promesse eschatologique de nature à relever l'autorité des apôtres.

8°. XXI, 43 se trouve une prédiction anti-pharisaïque absente de Marc XII, 10—12, parlant du Royaume, annonçant la déchéance des Pharisiens comme XV, 13; XXIII, 35, et qui serait bien placée entre les vv. 42 et 43 du ch. XII. *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* comp. XIII, 52; XXIII, 34, 36, 39. *Ποιοῦντι τ. καρποὺς τ. βασιλείας*, comp. III, 8; VII, 17—19 etc.

§ 2. *Passages du Prôto-Marc inclus dans les Discours.*

Quelques *λεχθέντα* du Prôto-Marc ont été insérés dans les *λόγια*. Là surtout il est difficile de déterminer avec exactitude s'il y a eu emprunt positif ou simplement influence exercée par une source sur la rédaction de l'autre.

Ainsi 1° quelques sentences du Sermon de la Montagne se retrouvent éparses dans notre Marc. Mais il faut observer que V, 13 (*le Sel de la terre*, Marc IX, 50) et V, 15 (*la Lumière sous le boisseau*, Marc IV, 21) n'ont pas de véritables parallèles dans Marc, ou du moins que la ressemblance existante ne suffit pas pour établir un rapport réel d'emprunt ou de dérivation. La sentence proverbiale VII, 2, *sur la Mesure du jugement*, comp. Marc IV, 24, pouvait, eu égard à sa brièveté

et à son emploi fréquent dans la Paradosis, revêtir une forme identique dans deux écrits d'ailleurs indépendants. Les enseignements sur le scandale V, 29—30, n'ont pas leur véritable parallèle Marc IX, 43—47. Ce passage de Marc se trouverait plutôt reproduit Matth. XVIII, 6, 8—9, où il interrompt brusquement le fil du discours, comme nous l'avons vu p. 94. Le seul passage de cette série où nous nous sentions déterminés à admettre un emprunt fait au Prôto-Marc, est l'enseignement sur la nécessité du pardon des offenses VI, 14—15 comp. Marc XI, 25b—26. On pourrait aisément le retrancher du contexte de Matthieu sans interrompre le fil du discours. La ressemblance d'expression est frappante Le rédacteur du premier évangile a pu le mettre à cette place en guise de confirmation du v. 12. Toutefois il ne serait pas impossible que là encore nous ayons à constater un parallélisme existant *a priori* et rendu plus sensible encore par une rédaction opérée sous l'influence des deux sources.

2°. IX, 36 la mention des *Brebis sans pasteurs* est un emprunt au Prôto-Marc (comp. Marc VI, 34), déplacé par le rédacteur comme se rapportant plus naturellement à cet épisode de l'histoire évangélique.

Quant au *Discours aux apôtres* ch. X, il est plus riche en parallèles avec Marc qu'aucun autre. X, 5—15, offre de grandes ressemblances avec Marc VI, 8—11. Toutefois il n'y a pas identité et la ressemblance pourrait aisément s'expliquer par le fond commun des deux récits, qui ont pu tous deux définir la mission apostolique d'après des termes analogues. La nature de ces termes s'y prêtait aisément, et un certain nombre de λόγια sur ce point pouvaient être aisément stéréotypés dans la prédication apostolique. Mais X, 17—22, nous trouvons un emprunt positif au Prôto-Marc. C'est la répétition pure et simple de Marc XIII, 9—13. Aussi ces versets de Marc manquent-ils, comme nous l'avons vu, pp. 83 et 102, dans le discours eschatologique de Matth. XXIV, si semblable à celui de Marc XIII. Notre rédacteur les aurait donc transposés, leur donnant ainsi dans le discours aux apôtres, un contexte très plausible, bien que le v. 23 ne se rattache plus très bien à ce qui le précède immédiatement (voy.

p. 83). Quant à X, 38—39, cette déclaration se trouve répétée XVI, 24—25, et dans ce dernier endroit seul on doit la rapporter au Prôto-Marc (comp. Marc VIII, 34—35). Car de telles paroles sont à leur place naturelle dans les deux passages et leur ressemblance verbale peut fort bien ne tenir qu'à l'unité de rédaction. — X, 42 comp. Marc IX, 41 suggère une réflexion analogue.

3°. XI, 10, la citation de Malachie III, 1, doit probablement sa forme canonique au Prôto-Marc. Comp. Marc I, 2. Dans le discours anti-pharisaïque suivant, XII, 29, semble bien être un emprunt de Marc III, 27. Les autres passages ressemblants doivent leur ressemblance de mots à celle des idées exprimées dans les deux documents.

4°. Au chap. XIII, tout ce qui concerne la Parabole du Semeur et les explications dont elle est entourée (excepté les vv. 12, 16 et 17 qui relèvent des λόγια) est emprunté au Prôto-Marc. La parabole du Grain de sénevé, 31—32, a pu très facilement se trouver dans les deux documents, et cette circonstance suffit pour expliquer les rapports d'expression avec Marc IV, 31—32, quoique le texte de Marc soit beaucoup plus descriptif et animé, tandis que le texte de Matthieu trahit la même plume sobre et concise à laquelle on doit les paraboles suivantes.

5°. Nous avons déjà dit que XVIII, 6, 8—9, trouvent leur vrai parallèle Marc IX, 42—47. Toutefois le v. 6 peut être rangé parmi les passages des *λόγια influencés* dans leur rédaction canonique par le Prôto-Marc.

6°. XXIII, 6—7, ont été au moins sous l'influence de Marc XII, 38—39. On se rappelle que le v. 14 de Matthieu n'est pas authentique.

Enfin 7° nous savons que Matth. XXIV, 4—10, 14—25, 29—36, sont empruntés au Prôto-Marc. Peut-être aussi faut-il regarder Matth. XXIV, 42, comme ayant subi l'influence de Marc XIII, 35, la ressemblance des idées ayant amené la ressemblance des mots.

§ 3. *Fragments du Prôto-Marc non contenus dans le Marc canonique.*

Nous ne sommes pas encore libérés vis-à-vis du Prôto-Marc et de ses rapports probables avec le premier évangile. Une question finale se présente à nous: de même que le Marc canonique nous offre des péricopes que le premier évangile ne contient pas, p. ex. le démoniaque de Capernaüm, l'intolérance de Jean, le dénier de la veuve (v. p. 164) etc., ne peut-il pas se faire que notre premier évangile en contienne aussi que le Marc canonique a omises?

Le fait, que nous avons des motifs péremptoires pour l'affirmer d'un trait fameux de l'histoire évangélique, nous autorisera à pousser plus loin nos présomptions et à stipuler l'origine *pétrinienne*, c. à d. dérivée de la prédication de Pierre par le Prôto-Marc, des récits concernant le Centenier de Capernaüm, le Message de Jean Baptiste et la Résurrection. Peut-être y faudrait-il ajouter les *Disciples indécis*.

Quant à l'histoire du Centenier de Capernaüm, (VIII, 5—10, 13), elle manque dans notre Marc, où l'on s'attendrait à la rencontrer, II, 1. Elle se retrouve, identique pour le fond, mais plus détaillée Luc VII, 1—10. Nous ne déciderons pas entre De Wette et Meyer lequel des deux évangélistes nous la présente sous sa forme la plus originale. Il peut se faire que le texte de Luc soit plus recherché, plus travaillé en vue de rehausser l'extrême humilité du principal personnage. Il peut se faire aussi que le texte du premier évangéliste soit la condensation mnémonique et écourtée de la source antérieure. Quoiqu'il en soit et en nous en tenant au texte seul de notre Matthieu, nous pouvons affirmer qu'aucune marque spéciale ne distingue ce récit des autres récits miraculeux dont Marc abonde. Il ne s'y trouve aucun de ces traits que nous signalerons plus loin comme supposant une origine traditionnelle. La couleur vivante et mouvementée de ce court dialogue, le caractère peint, en quelque sorte, d'après nature du capitaine romain, avec sa

brusquerie franche et cordiale, son humilité qui ne manque pas d'une certaine fierté militaire, tout rappelle la composition toujours si pittoresque de l'ἑρμηνεύτης de Pierre. Mais il est un détail surtout qui nous décide, c'est l'expression mise dans la bouche du centurion, εἰπὲ λόγῳ, *verbo loquaris*. Elle est évidemment en rapport avec cette particularité de l'évangile de Marc provenant de ce qu'il attache une insistance toute spéciale aux *paroles prononcées* par Jésus lorsqu'il opère ses miracles, par exemple Marc I, 25, 41 ; II, 11 ; IV, 39; V, 8, 41; VII, 34 etc. (1), comme si la parole prononcée était la *causa media*, l'instrument proprement dit du miracle. Cette particularité est beaucoup moins sensible dans les passages parallèles de notre évangéliste, à cause de son abréviation ordinaire des récits pétriniens. Luc a aussi conservé le εἰπὲ λόγῳ, ce qui prouve qu'il faisait partie du texte original. Il nous reste donc de regarder cette péricope, à l'exception des deux versets 11 et 12 (voy. p. 166) comme ayant été tirée du Prôto-Marc.

2°. Ce qui nous engage à attribuer à la même source le récit du *Message de Jean Baptiste* XI, 2—6, qui manque également dans Marc et que nous retrouvons dans Luc VII, 18—23. Il est à observer que le discours qui suit, et auquel ce Message du Précurseur sert d'introduction, se retrouve très parallèle dans les deux évangiles. Nous avons dû le ranger parmi les λόγια de Matthieu et, dans les deux évangiles, il se présente comme un λόγος de Jésus πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου. Si l'on s'étonnait de ce que nous avons pu le séparer de son introduction historique, je demanderais à mon tour comment dans un écrit essentiellement didactique on concevrait la présence de notices comme celles-ci : *Jean entendit dans la prison* (quelle prison?), *allez et racontez à Jean ce que vous entendez et voyez* (cela ne suppose-t-il pas ou des miracles racontés antérieurement, ou, comme Luc le dit VII, 21, des miracles accomplis à l'instant même?) Ce fragment doit donc faire partie de l'élément historique de notre évangile. Comme pour le centurion de Capernaüm,

(1) Cette particularité se retrouve jusqu'à la fin. Il note le *grand cri* poussé par le Seigneur en expirant et le centurion qui préside à l'exécution remarque ὅτι οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν Marc XV, 37, 39.

nous devons reconnaitre l'absence totale de traits dénotant la Paradosis populaire, et même on doit avouer qu'un événement tel que celui qui est raconté ici devait se conserver difficilement dans la tradition orale. Combien de lecteurs de nos évangiles, de nos jours encore, le lisent sans le comprendre ! Le texte plus détaillé de Luc est à l'abri du soupçon de recherche. Son v. 21 est analogue à Marc I, 34 ; III, 10 etc. Cette énumération de miracles attestant que le vrai Messie est venu, sans que l'évangéliste dise rien pour montrer qu'il comprend le sens supérieur de ces belles paroles, est en harmonie intime avec l'esprit qui règne d'un bout à l'autre de la chronique anecdotique du compagnon de Pierre. C'est pourquoi nous rattachons aussi cette péricope au Prôto-Marc. La comparaison avec Luc, qui suit l'ordre du second évangile dans ces premiers chapitres où le Matthieu canonique suit un ordre très différent, nous donne lieu de penser que dans le Prôto-Marc le Message de Jean Baptiste se trouvait entre la vocation des Douze et la discussion avec les Pharisiens, c'est-à-dire entre Marc III, 19 et 20. Au fond l'on retrouve la trace de cette succession de faits dans notre évangile de Matthieu, qui en diffère seulement par l'intercalation de groupes de λόγια et de deux récits, les *Disciples dans les blés*, et *l'Homme à la main sèche*, qu'il a transposés à cette place pour introduire le discours anti-pharisaïque suivant. (1)

3°. Notre manière de comprendre la formation du premier évangile nous fournit l'explication la plus naturelle d'un phénomène obscur du second évangile dans ses rapports avec le premier.

Le récit de la Passion et le commencement de celui de la Résurrection démontrent surabondamment que les deux évangiles continuent de marcher parallèlement l'un à l'autre. Le premier seulement intercale dans le texte qui lui est commun avec Marc certains traits à lui spéciaux et dont nous verrons bientôt

(1) Je rappelle ici que j'ai signalé la probabilité que le pragmatisme historique de notre rédacteur canonique l'a amené à modifier le commencement de la série de λόγια commençant XI, 7 et qui même sous sa forme actuelle a quelque chose d'abrupte et de peu naturel.

se dessiner l'origine. Mais voici que, brusquement, à partir de Marc XVI, 9, l'accord cesse et ne reparait plus. Maintenant la critique du texte a démontré jusqu'à l'évidence (voy. Note B à la fin de ce travail) qu'à partir de XVI, 9, le texte de Marc provenait d'une toute autre main que celle de l'évangéliste. Pourtant est-il possible de supposer que le Prôto-Marc ne contînt absolument rien sur la Résurrection? Cet évènement, qui primait tous les autres dans la conscience de l'Église primitive, aurait-il été passé sous silence? Lors même, comme on l'a dit avec une certaine apparence de raison, que l'Église de ce temps n'avait pas encore besoin d'un témoignage écrit de cet événement qui était comme stéréotypé dans sa mémoire, il serait contre l'analogie du sentiment chrétien à cette époque qu'un écrit contenant le *scandalum crucis* ne se terminât pas par le triomphe et la consolation de la Résurrection. En tout cas on ne peut pas supposer que l'écrit de Marc se terminât par les mots ἐφοβοῦντο γάρ. Marc XIV, 28; Matth. XXVI, 32 démontrent en fait que le Prôto-Marc promettait à ses lecteurs le récit d'une apparition de Jésus en Galilée. La terminaison du Cod. L (voy. la Note déjà citée) dénote une main bien postérieure à la rédaction primitive, τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας est d'un style qui n'a rien d'antique. Au contraire admettons que le premier évangéliste ait transcrit le Prôto-Marc jusqu'au bout, et tout devient clair. Le ἐφοβοῦντο γὰρ explique chez Marc le silence gardé par les femmes, qui ont reçu devant le tombeau vide la communication du miraculeux événement. Le v. 8 de Matth. XXVIII (μετὰ φόβου) en est l'écho, bien qu'il y ait une différence dans la description des sentiments qui agitaient les femmes. Mais il est certain que, si après le ἐφοβοῦντο γὰρ de Marc, on racontait d'après Matthieu (vv. 9 et 10) comment Jésus ressuscité apparut lui-même aux femmes après leur visite au tombeau, on comprendrait parfaitement pourquoi les femmes, qui s'étaient d'abord tues par peur, se sentirent encouragées à parler, et comment, à la suite du message du Seigneur transmis par elles aux disciples, ceux-ci (v. 16) se rendirent en Galilée où Jésus leur avait donné rendez-vous. Ce récit de la résurrection, à l'exception du trait de la corruption des soldats, qui est spécial au premier évangile, est d'une simplicité merveilleuse et contient dans sa brièveté même des indices d'une haute an-

tiquité. En l'absence de tout moyen de comparaison nous ne pouvons dire jusqu'à quel point le récit original du Prôto-Marc n'a pas été abrégé dans sa reproduction par le premier évangile. Il y a des obscurités de style (οἱ δὲ ἐδίστασαν v. 17, ce qui semble supposer un οἱ μὲν ἐπίστευσαν antérieur) et de description (εἰς τὸ ὄρος v. 16, on ne sait nullement par le récit antérieur que Jésus eût désigné une montagne) qui nous autorisent à présumer une abréviation analogue à celles que nous avons tant de fois signalées dans le cours parallèle des deux premiers évangiles. Mais il n'en est pas moins certain que l'empreinte traditionnelle eût été bien plus fortement marquée sur le récit, si le premier évangéliste l'avait emprunté à la tradition ou à une source plus récente que le Prôto-Marc. L'universalisme des dernières paroles est en harmonie avec le même caractère que nous avons signalé dans l'œuvre du compagnon de Pierre (voy. p. 146). Enfin nous comprenons d'autant mieux que, si l'œuvre du Prôto-Marc se terminait par ce court récit *d'une seule apparition en Galilée*, de graves objections se soient élevées plus tard contre cette fin qui se conciliait si difficilement avec les autres documents de la Résurrection, et c'est pourquoi on y aurait ajouté, à une époque plus moderne, ce que nous lisons aujourd'hui dans notre Marc à partir de XVI, 8.

4°. Peut-être faudrait-il ranger, dans la même catégorie de passages originairement contenus dans le Prôto-Marc et inconnus dans notre Marc canonique, la péricope des *Disciples indécis*, Matth. VIII, 19—22, comp. Luc IX, 57—62. C'est une juxtaposition de deux sentences (trois chez Luc) prononcées dans des occasions indiquées très incomplétement. D'un côté le parallélisme avec Luc et le manque d'empreinte traditionnelle nous engageraient à leur assigner cette origine; pourtant le caractère particulier des récits pétriniens, la vivacité et le pittoresque, est absent, et l'on pourrait dire que, ces sentences étant le lest qui empêchait l'incident dont elles font partie de sombrer dans l'océan traditionnel, la Paradosis n'a conservé des faits qui s'y rattachent que le *substratum* absolument nécessaire pour les amener historiquement. Nous resterons donc dans le doute à cet égard.

Si l'on se demandait pourquoi le rédacteur du Marc canonique a omis ces différents passages, nous avons déjà repondu pour la Résurrection. Peut-être l'obscurité profonde qui entoure les circonstances où furent prononcées les paroles relatives aux *Disciples indécis* et le tour très-paradoxal qu'elles doivent à cette obscurité, seraient-ils la cause de leur suppression volontaire dans le Marc canonique. Nous pouvons en revanche comprendre aisément le motif qui poussait un écrivain plus moderne à taire l'incident du Message de Jean Baptiste, lequel devait, s'il était compris, susciter des réflexions embarrassantes et peut-être des doutes. Quant à la péricope du Centurion de Capernaüm, nous ne voyons guère à quoi l'on peut rattacher son omission dans le Marc canonique. Peut-être y a-t-il là le résultat tout simple d'une erreur de copiste. Peut-être aussi, le texte de Luc étant regardé comme le plus original, la couleur très-judæo-chrétienne du récit provoquait-elle les soupçons d'un rédacteur qui déjà avait adouci le Prôto-Marc dans son récit de la Cananéenne (voy. p. 139).

CHAPITRE V.

LA PARADOSIS.

SOMMAIRE : § 1. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES. — § 2. CARACTÈRE ET EXPRESSIONS SPÉCIALES DES PASSAGES TRADITIONNELS. — § 3. L'ENFANCE. — § 4. LA PRÉPARATION. — § 5. LE MINISTÈRE. — § 6. LA PASSION. — § 7. LA RÉSURRECTION.

---

§ 1. *Considérations générales.*

L'histoire évangélique, avant d'être écrite, fut orale et elle ne fut écrite que lorsqu'on éprouva le besoin de substituer à une tradition, nécessairement vacillante et perdant toujours plus de sa fraicheur et de son exactitude primitives, des documents permanents et garantis par l'écriture contre des altérations inévitables. Tel est le fait dont il faut toujours partir, si l'on veut se rendre compte scientifiquement de la genèse de nos évangiles.

Nous avons déjà constaté l'existence et défini le contenu des deux plus anciens écrits de ce genre dont l'Église ait gardé la mémoire, et cela nous a donné en même temps la clef du problême concernant les deux premiers Synoptiques. Le troisième, plus compliqué, supposant déjà une littérature évangélique dé-

veloppée, ayant connu ou le Prôto-Marc ou notre Marc, ou des fragments de notre Matthieu ou un évangile qui l'avait pris pour base, doit être l'objet d'une étude spéciale qui ne rentre pas dans le cadre que nous nous sommes tracé. Notre tâche n'est pas encore finie à l'égard du premier et il nous reste à déterminer l'origine d'un certain nombre de passages.

L'apparition de documents écrits ne supprima nullement la Paradosis orale A défaut du témoignage catégorique de Papias, il suffirait de se rappeler d'abord qu'une forme d'enseignement aussi invétérée dans les habitudes pieuses, aussi conforme aux nécessités d'un temps où l'art de lire était une exception et les livres une rareté, n'abdique pas ainsi tout-à-coup. D'ailleurs les premiers documents étaient loin d'épuiser la vie et les enseignements du Seigneur. Il y avait des paroles et des actions de Jésus, qui circulaient dans le courant traditionnel et n'avaient pas été enregistrées par les premiers écrivains. La Paradosis continua donc son travail à la suite et à côté des évangiles écrits. Elle leur dut sans doute, en certains lieux, plus de fixité, en ce sens que les pieuses narrations trouvaient leur correctif direct ou indirect dans l'histoire écrite. Mais elle dut faire sentir maintes fois les lacunes existantes et fournir à des rédacteurs plus modernes de quoi les combler. Par exemple il pouvait se faire que telle parole du Seigneur, inscrite parmi les λόγια, réveillât le souvenir de l'acte ou de la circonstance qui l'avait occasionnée. De même le lecteur pouvait s'étonner, en lisant le récit d'un miracle ou d'un acte du Seigneur ou d'une discussion engagée entre lui et ses adversaires, de ne pas trouver dans le texte écrit telle sentence ou tel raisonnement, qu'il savait par tradition se rattacher au fait raconté. Il y avait surtout deux points sur lesquels l'œuvre de Matthieu et celle de Marc laissaient le lecteur non satisfait, savoir l'histoire antérieure à Jean Baptiste et la Résurrection. De ces deux points l'un n'avait jamais attiré l'attention pendant la période apostolique proprement dite, l'autre avait été tout spécialement l'objet de la méditation des fidèles et la pierre angulaire de la Paradosis primitive. Par une conséquence à la fois étrange et naturelle, ces deux circonstances avaient eu pour effet que le plus ancien écrit historique, le Prôto-Marc, n'avait pas parlé de ce qui avait précédé Jean Baptiste et s'était exprimé très briève-

ment sur la résurrection, comme sur un sujet qui n'avait pas besoin d'être développé par l'écriture. Enfin les discussions avec les Juifs et avec les Payens, discussions auxquelles des textes écrits donnaient un corps plus positif, et les préférences locales ou individuelles pour une certaine tendance ou pour un nom apostolique, provoquaient le désir de rechercher dans le courant traditionnel ce qui pouvait ou trancher ces discussions en faveur de la cause chrétienne, ou satisfaire à ces préférences dogmatiques et personnelles. Nous avons certainement le droit de poser ces présomptions comme se justifiant d'elles-mêmes.

Nous comparerions volontiers la genèse de cette histoire à certaines formations géologiques. En premier lieu les divers éléments roulent confusément mêlés et à l'état fluide. Au bout d'un certain temps une partie se précipite et forme ce qu'on appelle un terrain primaire (les λόγια). Un terrain secondaire se superpose ensuite et constitue une seconde masse solidifiée (le Prôto-Marc). Sur elle surnage encore ce qui, de la masse primitive, n'a pas encore subi la loi de déposition. Ce reste fournira des agrégats qui, par voie d'affinité, se déposeront consécutivement sur les terrains déjà formés, dont certaines parties les attirent. Le surplus ou s'évaporera ou sera recueilli ailleurs. Il est clair que la formation tertiaire se distingue de la secondaire et celle-ci de la primaire. La Paradosis, continuant à circuler autour des documents écrits, ne pouvait échapper aux loix qui régissent toute tradition possible et devait toujours plus devenir vague dans ses souvenirs et légendaire dans sa tendance.

§ 2. *Caractère et expressions spéciales des passages traditionnels.*

Nous donnons ici la nomenclature de ces passages du premier évangile qui, ne pouvant être attribués à une source écrite indépendante, doivent lui avoir été fournis par la Paradosis, et qu'il a enregistrés comme complétant ou confirmant l'histoire à lui connue par les sources écrites :

1° La Généalogie I, 1—17.
2° La Naissance miraculeuse I, 18—25.
3° La Visite des Mages II, 1—12.
4° La Fuite en Égypte II, 13—15.
5° Le Massacre de Bethléhem II, 16—18.
6° Retour d'Égypte à Nazareth II, 19—23.

7° Refus de Jean Baptiste III, 14—15.
8° Tentation au désert IV, 2—11.

9° Disciples indécis VIII, 19—22. (?)
10° Citation d'Osée VI, 6. IX, 13.
11° 2de citation d'Osée VI, 6. XII, 7.
12° Allusion à Nomb. XXVIII, 9. XII, 5.
13° La Brebis perdue XII, 11—12.
14° Le Démoniaque aveugle et muet XII, 22—23.
15° Pierre marchant sur la mer XIV, 28—31.
16° Prérogatives de Pierre XVI, 17—19.
17° Le statére XVII, 24—27.
18° Préceptes disciplinaires XVIII, 16—18.
19° Question de Pierre XVIII, 21.
20° Les eunuques du Royaume XIX, 11—12.
21° Jérusalem étonnée XXI, 10—11.
22° Guérisons et enfants XXI, 14—16.

23° Judas se désignant lui-même XXVI, 25.
24° Jésus interrogeant Judas XXVI, 50a.
25° Remettre l'épée au fourreau XXVI, 52—53.
26° Suicide de Judas XXVII, 3—10.
27° Songe de la femme de Pilate XXVII, 19.
28° Pilate se lavant les mains et malédiction du peuple sur lui-même XXVII, 25.
29° Tremblement de terre et saints ressuscités XXVII, 51b—53.

30° Garde mise au tombeau XXVII, 62—66.
31° Corruption des soldats XXVIII, 11—15.

Il nous est facile de rattacher ces fragments à l'une des causes énoncées ci-dessus, comme devant établir un lien d'attraction

entre les documents écrits préexistants et la Paradosis circulant dans l'église.

Par ex. le n° 14 a pour but d'indiquer l'occasion qui amena le Seigneur à prononcer certaines paroles connues par les λόγια.

Au contraire les n°s 8, 10, 11, 12, 13, 20, 25 sont des paroles prononcées à l'occasion de faits racontés par le Prôto-Marc.

Les n°s 1 à 6 racontent le commencement de la vie terrestre de Jésus, sur lequel les livres de Matthieu et de Marc ne donnent pas de renseignement.

Ces mêmes numéros, plus les n°s 7, 27, 28, 30, 31, sont apologétiques et de nature à défendre l'histoire évangélique contre l'incrédulité judaïque.

Les n°s 15—17 et 19 semblent provenir du désir qui animait l'auteur de rechercher dans la Paradosis non écrite ce qui pouvait relever la personne de Pierre plus encore qu'elle l'était dans le Prôto-Marc.

Les n°s 3, 4, 6, 17, 21 dénonçent l'origine galiléenne de la tradition consultée.

Les autres numéros enfin ont simplement pour but de combler des lacunes historiques.

Deux considérations concourent à nous confirmer dans notre supposition.

Premièrement, nous voyons s'expliquer le phénomène qui s'opposait à ce que nous pussions admettre l'opinion reçue de l'authenticité apostolique du premier évangile, quand nous le considérions encore en bloc et comme un tout indivisible. Il est en effet remarquable que l'analyse déjà faite de sa composition exclue des λόγια de Matthieu et des récits du Prôto-Marc la plupart de ces récits que nous avons signalés au début de ce travail (p 33) comme difficiles à concilier, à cause de leur couleur particulière, avec un témoignage oculaire et strictement historique.

Secondement, nous avons dit et démontré (p. 2) qu'une grande unité de style règne tout le long de l'évangile. Ce sera donc une raison de plus pour relever les expressions particulières qui distinguent du reste de l'évangile la plupart de ces passa-

ges et qui prouvent tout au moins que le rédacteur, moins lié qu'ailleurs par les sources qu'il transcrivait, y a marqué plus fortement l'empreinte de son individualité littéraire.

Ainsi là seulement se rencontrent les expressions suivantes:

κατ' ὄναρ I, 20; II, 12, 13, 19, 22; XXVII, 19.

ἐταράχθη πᾶσα Ἱεροσόλυμα II, 3, comp: *ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις* XXI; 10.

ἀργύρια (transformation de l'*ἀργύριον* de Marc XIV, 11) XXVI, 15; XXVII, 3 et XXVIII, 12, 15.

ἁγία πόλις IV, 5, XXVII, 53.

ἅγιοι XXVII, 52 (1).

ἐκκλησία XVI, 18; XVIII, 17.

ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω XIX, 12, à la place de la formule habituelle *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω*, XI, 15, XIII, 9, 43 etc.

αἷμα ἀθῷον XXVII, 4, comp. *αἷμα δίκαιον* XXIII, 35.

δίκαιος, surnom donné à Jésus XXVII, 19 et 24.

ἕως ou *μέχρι τῆς σημέρον* XXVII, 8; XXVIII, 15.

σὺ ὄψει XXVII, 4 et 24.

κοιμᾶσθαι XXVII, 52 et XXVIII, 13.

Comp. Scholten (*Inleid.*) pp. 17—18.

Nous devons noter aussi le rapport tout spécial de ces passages avec les LXX, toutes les fois que l'Ancien Testament est cité. Nous avons vu que les citations à tendance apologétique, les *ἵνα πληρωθῇ*, dénotent une comparaison attentive des LXX et du texte hébreu. Dans les *λόγια* nous trouvons moins des citations que des allusions aux livres de l'A. Testament, par exemple V, 21, 31, 33, 43. Il est vrai que V, 27 et 38 reproduisent les mots des LXX, mais il n'était guère possible qu'il en fût autrement. Ce qui est curieux, c'est que X, 35—36, reproduit Michée VII, 6, sans que le rédacteur semble avoir saisi cette analogie. Du moins rien n'indique qu'il s'en soit aperçu. Son texte est tout-à-fait sans rapport avec celui des LXX, sauf la ressemblance inévitable des substantifs. On en peut dire autant de V, 5, anal. de Ps. XXXVII, 11.

(1) Ceci est une confirmation de ce que nous avons dit sur *τόπος ἅγιος* XXIV, 15, que nous considérons comme une interprétation du rédacteur.

Quant au Prôto-Marc nous avons vu que ses citations se rapprochent ordinairement des LXX, sans que cela empêche certaines différences ordinairement peu essentielles. Matth. XIII, 14—15, et XXII, 37, se rapproche encore plus de la version alexandrine que Marc VI, 12 et XII, 33.

Mais dans les passages traditionnels la conformité avec les LXX est complète. Ainsi IV, 4, 6, 7, et 10 les reproduisent textuellement. XXI, 16 également. XVIII, 16 atteste la même conformité. Enfin la double citation d'Osée VI, 6, dépend complètement de la version alexandrine : car une correction dans le sens de l'original חֶסֶד eût beaucoup mieux valu (voy. plus bas p. 189). L'imperceptible différence, d'ailleurs incertaine (ἔλεος ou ἔλεον), ne saurait faire objection.

En nous indiquant une autre source de formation pour ces récits que pour les fragments tirés du Prôto-Marc ou des λόγια, cette circonstance nous met aussi sur la voie de l'un des facteurs qui ont pu contribuer à donner aux passages traditionnels leur forme et leur direction.

Nous envisagerons successivement chacun des groupes que nous avons réunis sous 5 catégories : 1° L'Enfance; 2° La Préparation; 3° Le Ministère; 4° La Passion; 5° La Résurrection.

§ 3. *L'Enfance.*

La généalogie est judaïque par son caractère et a pour but unique d'établir la descendance d'Abraham et de David. Ce fut la croyance générale au premier siècle que Jésus descendait de David et que cette descendance était une marque de sa messianité (voy. entr'autres Matth. et Luc, Act. II, 30; Apoc. V, 5; Rom. I, 3). Par conséquent les premiers fidèles se sentirent intéressés à rechercher la filiation davidique de Jésus. Cette recherche, d'après ce que montrent les deux généalogies canoniques, eut pour supposition que Joseph était réellement le père de Jésus. Donc on ne peut pas attribuer à une même origine ou, si l'on veut, à un même courant traditionnel originaire les

divers fragments de nos deux premiers chapitres. Comparée à celle de Luc, la généalogie de Matthieu est la plus naïve et la moins étudiée. La descendance davidique du Messie étant posée comme point de départ, il semblait tout naturel de composer la généalogie d'après la succession historique des rois de Juda. Des passages comme Ps. LXXXIX, 4, 29 semblaient même désigner d'avance cette lignée spéciale (1). D'Abraham à David, la généalogie était fournie par la Genèse et Ruth. De David à Jéchonias on la trouvait 1 Chron. III, 1—18, ainsi que de Jéchonias à Zorobabel. D'où viennent maintenant les autres noms? On l'ignore et la contradiction qu'ils forment avec Luc III, 23—27, rend assez difficile l'hypothèse d'une source écrite et faisant autorité en Palestine. Sans doute rien absolument n'empêche que cette généalogie soit parvenue à notre évangéliste sous la forme d'un document écrit, mais rien non plus ne force à le croire. Elle pouvait fort bien se propager oralement, car il n'y avoit que les 8 noms propres précédant celui de Joseph qui exigeassent un certain effort de mémoire. Tous les autres étaient familiers, ainsi que leur succession historique, à des lecteurs assidus de l'Ancien Testament, et même nous comprendrions beaucoup mieux l'arbitraire, que nous avons relevé p. 16 au sujet de cette généalogie, si dans l'origine elle fut recherchée, moins avec l'intention d'énumérer *tous* les ascendants de Jésus à David que pour montrer la ligne droite suivie par cette filiation royale. Alors il importait moins

(1) Ce qui dirigea les recherches d'un autre côté est indiqué par Eusèbe avec beaucoup de vraisemblance (*ad Steph. Qu. III. Script. vet. nov. Coll.* de A. Majo, I, p. 17) : *Διαφόρων γὰρ παρὰ Ἰουδαίοις ὑπολήψεων περὶ τοῦ Χριστοῦ κεκρατημένων καὶ πάντων μὲν συμφώνως ἐπὶ τὸν Δαβὶδ ἀναγόντων*, „les uns crurent que le Christ devait descendre de la lignée royale par „Salomon ; les autres furent d'un avis opposé" *διὰ τὸ πλείστην ἐμφέρεσθαι τῶν βασιλευσάντων κατηγορίαν · διά τε τὸ ἐκκήρυκτον ὑπὸ τοῦ προφήτου Ἱερεμίου γεγονέναι τὸν Ἰεχονίαν* (comp. Jérém. XXIV, XXVIII) · *καὶ διὰ τὸ εἰρῆσθαι μὴ ἀναστήσεσθαι ἐξ αὐτοῦ σπέρμα καθήμενον ἐπὶ θρόνου Δαβίδ*, „et alors ils préférérent la lignée de Nathan, autre fils de David." Ce qui nous montre encore une fois que la généalogie de Matthieu est la moins étudiée. Celle de Luc suppose au contraire que la réflexion s'est portée sur celle que Matthieu a préférée et qu'on a cru devoir en dresser une autre.

d'aligner *tous les noms* que de pouvoir aller à coup sûr et moyennant des points de repère incontestables de David à Jésus. Ainsi la triple division signalée par notre évangéliste v. 17, mais dans une toute autre intention, aurait pu avoir dès l'abord le simple caractère d'un moyen mnémonique.

Quant à la contradiction entre le fait même supposé par la généalogie et le récit suivant de la naissance miraculeuse, notre évangéliste n'a pas tâché de la faire disparaître comme Luc III, 23, avec un *ὡς ἐνομίζετο*. Il semble lui suffire que Joseph ait été l'*ἀνὴρ* légal de Marie pour que la descendance davidique subsiste. Ce qui montre qu'au fond de son esprit l'essentiel était surtout que Jésus de Nazareth eût le droit légal de monter sur le trône d'Israël. Nous rappelons ce que nous avons dit p. 15 sur les quatre noms de femme qui tranchent sur la généalogie. Ils sont un avertissement, une sorte d'apologie préparatoire à la naissance qui va suivre. C'est pourquoi nous les considérons comme des intercalations du rédacteur canonique.

L'histoire de la naissance a tous les caractères de la Paradosis populaire, naïveté, vague sur les gens et les choses, poésie, pieuse confiance dans l'intervention incessante du doigt de Dieu pour faire triompher la bonne cause. *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν.* Cette suscription semble dire que ce qu'on va raconter n'était pas encore généralement su et que, pour la première fois, on le confiait à l'écriture. Aucun souvenir du lieu qu'habitaient alors Joseph et Marie. Rien sur les personnes de leur entourage, sur leur état, sur leur parenté. Luc est là-dessus beaucoup plus circonstancié.

Il en est de même de tout le chap. II. Le v. 1 commence comme si rien n'eût été écrit auparavant : *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ κτλ.* Toute la description est des plus vagues et manque de tout détail concret sur les hommes et les choses. Tout arrive brusquement, sans liaison, comme il convient à une succession de faits où le merveilleux et le surnaturel prédominent. Les apparitions d'anges se multiplient, ainsi que les *καὶ ἰδού.* Le v. 23 montre que l'auteur ignore que Nazareth eût été auparavant la demeure habituelle des parents de Jésus. Il faut noter aussi l'abondance

des citations prophétiques, comme si l'écrivain eût eu, plus qu'ailleurs, besoin de garantir son récit. Du reste on peut voir par la nature même de ces citations que ce sont elles qui sont accommodées à des récits déjà en circulation et non pas les récits aux citations. Cela nous montre en même temps que l'auteur n'a pas inventé lui-même ses narrations et qu'il les a empruntées à une Paradosis préexistante à son livre. Il n'est pas besoin de relever la merveilleuse poésie qui entoure ces divers tableaux et qui leur a conquis pour toujours l'admiration de la multitude chrétienne. Les vv. 1 et 2 pour la grâce et le mystère, 3 et 16 pour l'énergie dramatique, ne le cèdent à aucune tradition religieuse. Si tout le paragraphe 1—6 dénote une connaissance très imparfaite de ce qui s'est passé en Judée, si Bethléhem est notamment désignée comme une ville située dans cette province, comme si les lecteurs avaient pu l'ignorer, le v. 23 et l'importance donnée au nom de Ναζωραῖος nous révèlent aussi un caractère de la Paradosis consultée que nous aurons lieu de signaler à plus d'une reprise, savoir sa couleur *Galiléenne*. Cela est en rapport intime avec l'insistance que met un peu plus loin l'évangéliste à signaler le fait que Jésus a commencé ses prédications par la Galilée (IV, 12—17), relevant ainsi cette province du mépris qui pesait sur elle. L'influence du texte des LXX, enfin, se fait sentir d'une manière marquée dans la formation de ces récits. I, 19 παραδειγματίσαι est emprunté aux LXX Ézéch. XXVIII, 17. L'astre d'Orient se retrouve LXX Nomb. XXIV, 17; les dons des Mages LXX És. LX, 6; les paroles de l'ange II, 20, sont calquées sur le texte des LXX Exod. IV, 19: ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σοῦ τὴν ψυχήν. Peut être la consonance de ce même texte Juges XIII, 5—7, a-t-elle aussi contribué à rapprocher de la personne de Jésus le surnom de Ναζωραῖος. Nous lisons deux fois dans ce passage: Ναζειραῖος ἔσται τῷ θεῷ.

§ 4. *La Préparation.*

Dans l'histoire que les deux premiers évangiles ont empruntée au Prôto-Marc au sujet de la préparation de Jésus à son

ministère, deux problèmes devaient surgir dans l'esprit du lecteur: Comment le Messie sans péché a-t-il dû recevoir le baptême de repentance? En quoi a consisté la tentation satanique dont il a été l'objet?

Notre évangéliste répond à la première question d'une manière qui lui est propre. Il raconte que le Précurseur avait déjà conscience de la supériorité de Jésus et aurait trouvé plus naturel d'être baptisé par lui (autrement Jean I, 33). Il assigne à cet acte du Seigneur le but *d'accomplir toute justice*, c'est à-dire toute action pieuse et contribuant à former le caractère de justice (Hase, De Wette). Nous retrouvons cette même explication dans l'évangile ébionite mentionné par Épiphane *Hær.* XXX, 13. Mais là cette scène a lieu après le baptême et lorsque Jean a déjà entendu la voix miraculeuse. Lücke et Hilgenfeld (*Evangg.* p. 57) s'accordent à reconnaitre par des critères internes et externes l'insertion des vv. 14 et 15 dans un texte préexistant. C'est bien là le caractère judæo-chrétien modéré que la Paradosis consultée par notre évangéliste accuse toujours, ce caractère provenant du désir *d'accomplir tout acte de justice* sanctionné par les pieuses coutumes du peuple élu et l'exemple de son élite religieuse, mais aussi joint à la conscience qu'en soi l'acte n'est pas de nécessité absolue.

Quant à la tentation, le texte de Marc I, 12—13, bien qu'encore historique, avait pourtant déjà subi l'influence d'un rapprochement typique avec Moïse (Exod. XXXIV, 28) et Élie (I Rois XIX, 8). Il formera la base, sur laquelle se construira le récit plus détaillé de la tentation (Matth. III, 2—11). Le rapport typique avec Moïse assignait un jeûne rigoureux comme condition du séjour préparatoire dans le désert. Mais surtout les mots ἦν μετὰ τῶν θηρίων amenait l'imagination pieuse à se représenter cet état d'épreuve comme analogue au séjour en Éden. De là un parallélisme remarquable avec la tentation des Prôtoplastes et un symbolisme dont les formes bizarres et impossibles revêtent un fond d'idées merveilleusement riche. Comme Ève avait été tentée d'abord par la sensualité (*bon à manger*), puis par la jouissance esthétique (*beau à voir*), enfin par l'am-

bition (*désirable pour donner de la science, pour devenir semblable à Dieu*), de même Jésus est tenté par la faim d'abord, puis par le désir d'éblouir les esprits par un signe prestigieux, enfin par la perspective d'un règne temporel sur l'univers : curieux parallèle de Philipp. II, 6 ! Là est le fond et la gradation de l'idée primitive. Quant à la forme de la première tentation, naturellement liée au jeûne supposé par l'exemple de Moïse, elle est empruntée à Exod. XVI ; la forme de la seconde tentation à Exod. XVII, 2 ; Ps. XCI, 11—12 ; la troisième était fournie naturellement par l'opposition patente entre le Messianisme juif et le Messianisme chrétien ; mais la manière dont elle est rendue prouve encore quelle richesse de poésie et de conception distinguait la pensée chrétienne primitive dans sa simplicité classique. Le service des anges mentionné v. 11 était déjà indiqué Marc I, 13, et se trouvait expliqué par le rapport typique avec Élie, auquel un ange avait apporté la nourriture. Au fond le récit du Prôto-Marc a même tendance que celui de la Transfiguration, il tend à montrer dans Jésus l'accomplissement de Moïse et d'Élie, de la Loi et des Prophètes. Celui de notre premier évangile veut surtout exprimer la défaite du péché aux prises avec le Christ. L'Ancien Testament cité d'après les LXX, littéralement, vv. 4, 6 et 7, avec le seul changement facile à concevoir de φοβηθήσῃ en προσκυνήσεις v. 10, fournissait la matière de presque tout le dialogue. Ainsi se résout le problème concernant la nature de ce beau récit. Ce n'est ni une parabole sous forme d'histoire, ni une communication de Jésus à ses disciples, ni une vision, ni un mythe dans le sens complet de ce mot. C'est un récit, à base historique, à forme mythique, des tentations morales de Jésus, formé par la réflexion chrétienne dans sa période de poésie et de naïveté et nourrie par la lecture de l'Ancien Testament. Elle exprime sous une enveloppe tirée de son propre fond des réalités spirituelles qu'elle n'aurait su exprimer dans des formules abstraites, encore moins peut-être décrire dans leur réalité nue. Son caractère traditionnel est donc évident. Du reste l'esprit judæo-chrétien pénètre le symbolisme du récit. Ἁγία πόλις pour désigner Jérusalem et la possession des royaumes du monde par satan, qui peut en disposer comme il veut, relèvent certainement d'un point de vue

judaïque. Luc IV, 3—13, qui reproduit exactement le même récit, présente cependant des traces de correction ou d'explication (*ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι* IV, 1; *οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν* 2; *Ἱερουσαλὴμ* 9, *περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε* 10, *ἐν στιγμῇ χρόνου* 5, *ἄχρι καιροῦ* 13), qui rendent inadmissible l'opinion de Schneckenburger et de Br. Bauer, qui voient dans la narration de Luc la plus ancienne. De plus la transposition des deux dernières tentations dénote chez lui la réflexion *a posteriori*: cette transposition est suggérée par l'étonnement que pourrait concevoir le lecteur de ce que Jésus, ayant été porté du désert dans la ville, doive retourner de la ville dans le désert. Schleiermacher, Meyer et De Wette ont reconnu aussi l'antériorité du récit du premier évangile.

§ 5. *Le Ministère.*

Nous avons indiqué dans le récit du ministère de Jésus plusieurs traits que l'on peut rapporter à la Paradosis et que nous distinguons par leur tendance comme il suit: *a)* Un groupe de paroles du Seigneur sans accompagnement historique nécessaire, 1° IX, 13, et XII, 7, double citation d'Osée VI, 6; 2° XII, 5, renvoi à Nomb. XXVIII, 9; 3° XII, 11—12, la Brebis perdue; 4° XIX, 11—12, les eunuques du Royaume. — *b)* Un groupe de paroles se rattachant nécessairement à un évènement déterminé, 1° VIII, 19—22, les Disciples mal décidés (?); 2° XXI, 14—16, guérisons au temple et cris des enfants. — *c)* Un groupe d'événements sans intérêt didactique: 1° XII, 22—23, le Démoniaque aveugle et muet; 2° XXI, 10—11, Jérusalem étonnée. — *d)* Un quatrième groupe enfin, qui concerne la personne de Pierre et auquel se relie intimément l'instruction disciplinaire XVIII, 16—18.

a) Les enseignements compris sous la première rubrique sont adjoints à des discussions reproduites aussi par Marc. La double citation d'Osée VI, 6 d'après les LXX, — ce qui lui fait perdre en partie son sens profond, car חֶסֶד signifie littéralement dans le passage du prophète la *piété*, *εὐσέβεια*, et, dans ce sens,

marquerait bien mieux l'opposition entre la forme extérieure et la réalité intérieure de la religion (1) — semble avoir été l'un des *loci communes* de la polémique de Jésus contre les Pharisiens et pouvait s'appliquer à peu près à toutes les discussions du Seigneur contre le légalisme des Pharisiens. A ce double titre de citation d'un prophète et d'argument anti-pharisaïque, elle devait frapper fortement l'esprit de notre évangéliste. Aussi la répète-t-il deux fois. Son point de vue particulier (voy. p. 17) ne le portait pas d'ailleurs à corriger le texte des LXX d'après l'hébreu. — L'argument tiré XII, 5, de Nomb. XXVIII, 9 suiv., inconnu dans le récit parallèle de Marc II, 23—28, fait partie de la même famille traditionnelle et judæo-chrétienne. Le v. 6 du chap XII a pour parallèles les vv. 11 et 12 du même chapitre. — La courte parabole de la Brebis perdue remplace la question abstraite *ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι;* que Marc III, 4 et Luc VI, 9 ont conservée dans une péricope d'un parallélisme très étroit, tandis que Luc XIV, 5 reproduit une parabole fort analogue par le sens, mais dans une occasion toute autre et avec des expressions très différentes. — Enfin l'enseignement sur les *eunuques du Royaume*, également intercalé dans un texte préexistant, était aisément attiré par l'objection que faisait prévoir le v. 10. Le caractère, commun à ces quatre passages, est la défense du Seigneur contre les reproches de l'orthodoxie judaïque.

b) Des deux incidents, dont nous formons le second groupe, ce n'est qu'avec hésitation que nous rangeons le premier, *les Disciples indécis* (VIII, 19—22) parmi les fragments traditionnels de notre évangile. Voy. ce que nous en avons dit p. 175. — XXI, 14—16, spécial à Matthieu, bien que présentant une certaine analogie avec Luc XIX, 39 suiv., rappelle la manière dont la citation d'Osée VI, 6, est opposée aux Pharisiens et intercalée dans des récits historiques. La quantité indéterminée de malades guéris et l'opposition des prêtres et des enfants, que

(1) Voy. la savante et consciencieuse dissertation de P. Mounier, *de locis nonnullis evangeliorum, in quibus V. T. libri ab Jesu laudantur*. Amsterd. 1856, Pp. 69 et suiv.

l'on ne savait pas là, cadrent bien avec le point de vue favori de l'évangéliste (p. 17).

c. Matth. XII, 22—23, n'est probablement qu'un dédoublement traditionnel du miracle raconté IX, 32, 33, et a servi à l'évangéliste à introduire le discours suivant qui, chez Marc III, 22, se présente sans introduction spéciale. — Quant à l'étonnement profond de Jérusalem à l'arrivée de Jésus dans ses murs XXI, 10—11 (comp. II, 3), il se concilie mal avec la pluralité des voyages de Jésus dans la capitale attestée par Jean et supposée XXIII, 37. Nous devons plutôt reconnaitre dans ces deux versets une trace nouvelle de *l'origine galiléenne* de la Paradosis consultée. *Quel est celui-ci*, dit toute la ville hors d'elle-même. Ce n'est pas sans une certaine emphase que l'écrivain formule la réponse : *οἱ δὲ ὄχλοι ἔλεγον · οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ προφήτης, ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας.*

d) Cette origine galiléenne nous aidera mieux encore à comprendre pourquoi notre évangeliste — qui a déjà relevé particulièrement un apôtre galiléen, ce Matthieu, auquel il doit la collection de *λόγια*, soit en l'identifiant avec le péager appelé par Jésus à Capernaum, soit en le désignant encore spécialement dans son catalogue X, 3— pourquoi, disons-nous, notre évangéliste s'est complu à recueillir diverses traditions ayant la personne de Pierre pour centre et sa gloire pour objet. Le fameux passage Matth. XVI, 17—19, ne faisait pas partie du Prôto-Marc. Notre Marc, écrit à Rome, l'aurait certainement reproduit s'il l'y avait trouvé. Pas la moindre trace non plus chez Luc, qui aurait dû supprimer aussi la confession, si, par tendance, il avait voulu supprimer la béatification. Les expressions *σὰρξ καὶ αἷμα, ἐκκλησία, πύλαι ᾅδου* respirent un tout autre caractère, sont d'une toute autre provenance que le vocabulaire général du reste de l'évangile. Il est à noter surtout qu'*ἐκκλησία* ne se retrouve ailleurs que dans le passage, traditionnel également, XVIII, 17. L'évangéliste a certainement recueilli le fait qu'il raconte XVI, 17—19, parce qu'il aime à mettre en saillie cette primauté de foi et d'influence, qui en soi est fort historique et a pu fort bien être constatée et proclamée en termes semblables par le Seigneur, sans que cela implique en rien une supériorité hiérarchique comme celle dont les papes

se proclament les héritiers. Cette vénération particulière pour la personne de Pierre, particulière au judæo-christianisme modéré — car l'ébionitisme rigide subordonnait plutôt Pierre à Jacques, ainsi que l'attestent les épitres qui ouvrent *les Homélies Clémentines* — s'était déjà fait jour X, 2, et il est d'une conformité intime avec tout ce que nous avons dit que l'évangéliste canonique ait surtout distingué parmi les apôtres les deux, Matthieu et Pierre, auxquels il devait la plus grande partie de ses renseignements. — La preuve, du reste, que cette primauté de Pierre n'a rien de hiérarchique dans son esprit, nous est fournie par le passage XVIII, 16—18, étranger aux *λόγια* (voy. p. 95), judæo-chrétien de tendance (*ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*), supposant que l'église est déjà en possession d'un pouvoir disciplinaire, trahissant en tous points sa rédaction ultérieure. Il a aussi pour but d'étendre aux autres apôtres les privilèges déjà conférés à Pierre XVI, 19. Nous avons vu plus haut que le v. 16 est un décalque du texte des LXX Deutér. XIX, 15. — Nous avons encore spécifié (p. 96) que la forme du v. 21 était étrangère aux *λόγια*. -- Restent enfin les deux miracles dont Pierre est le héros, sa marche sur la mer XIV, 28—31, et la pêche du statère dans la bouche du poisson XVII, 24—27. Le caractère traditionnel de ces deux récits, sans analogues dans les autres évangiles, nous parait ne pas pouvoir faire doute. L'origine galiléenne de la Paradosis consultée y est également visible, surtout dans le second.

§ 6. *La Passion.*

L'intérêt toujours plus vif, qui s'attachait à l'histoire de la Passion, devait communiquer aux documents écrits qui la racontaient une force d'attraction particulière, de nature à retirer de la Paradosis orale les traits encore inédits qui pouvaient, ou combler des lacunes, ou éclaircir des difficultés.

De ce genre étaient la désignation de Judas par lui-même XXVI, 25, et la question à lui posée par Jésus *ibid.* 50, l'ordre intimé à Pierre de remettre l'épée au fourreau *ibid.*, 52—54 (comp. Marc XIV, 47) et l'explication que Jésus en donne (Voy. aussi Jean XVIII, 11; Luc XXII, 51). — De même le songe de la femme de Pilate XXVII, 19, forme un contraste

évidemment prémédité avec le v. 20. Les chefs légaux de la nation sont plus contraires au Messie qu'une payenne, absolument comme, lors de la naissance, Hérode persécute celui que les Mages sont venus vénérer. L'acte symbolique de Pilate se lavant les mains, suivi de la malédiction prononcée par le peuple sur lui-même, XXVII, 24—25, deux traits qui ne se lisent que dans notre évangile, rentrent dans le même cours d'idées.

Qu'était devenu Judas après l'arrestation de Jésus Christ? C'est une question que le Prôto-Marc n'avait pas résolue et que la tradition évangélique n'a pas non plus résolue clairement. On se rappelle les deux traditions sur la mort du traitre (voy. p. 60). Le premier évangéliste suit ici une tradition contre laquelle on ne peut élever d'autre argument que celui de sa contradiction avec une autre. Elle est en soi d'une parfaite vraisemblance psychologique, le rôle attribué aux anciens est d'une conformité entière avec leur caractère à la fois cruel et rigidement légal, et notre évangéliste fait allusion à un nom de lieu qui semblait encore attester de son temps la réalité des événements qu'il raconte —, mais il la rédige en lui appliquant des formes empruntées à Zach. II, 12 suiv. et en particulier au texte des LXX (II Sam. XVII, 23). Achitophel, traitre à David comme Judas à Jésus, s'est posé dans son esprit comme un prototype. Comp. notre texte : *καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο* et le texte des LXX : *Καὶ Ἀχιτόφελ εἶδεν ὅτι οὐκ ἐγενήθη ἡ βουλὴ αὐτοῦ — — καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ — — καὶ ἀπήγξατο* (comp. Scholten, *Inleid.* p. 16). Du reste la manière dont le texte de Zacharie est travaillé, montre que la tradition préexistait à sa rédaction dans notre évangile et que la citation a été faite en vue de la tradition, et non *vice versa*.

Le tremblement de terre et la résurrection des saints (XXVII, 51b—53) proviennent aussi d'une paradosis populaire, dont l'Évangile de Nicodème, dans sa seconde partie, nous montre le développement ultérieur.

§ 7. *La Résurrection.*

Nous rangeons parmi les fragments traditionnels les deux incidents corrélatifs de la garde mise au tombeau et de la corrup-

tion des soldats (XXVII, 62–66, XXVIII, 11–15). Nous nous bornons à reproduire là-dessus le jugement de Meyer, dans son *Comment. sur Matth.* 4me éd. *ad h. loc.* »Comme Jésus ne peut »pas avoir jamais prédit clairement sa résurrection à ses disci»ples eux-mêmes; que notamment ce qu'il dit Jean II, 19, n'a »pas été compris par les Juifs (Matth. XXVI, 61), ni même par »les disciples; comme, de plus, les femmes, le matin de la ré»surrection, n'auraient pas pensé à embaumer le cadavre et »auraient été préoccupées d'autre chose que de l'enlèvement de »la pierre, si elles avaient su le tombeau gardé et scellé; — »comme, enfin, sinon la complaisance de Pilate, du moins la »conduite du Sanhédrin, qui, au lieu de s'occuper lui-même de »la surveillance du cadavre, laisse les amis de Jésus s'en em»parer et, au lieu de demander un compte sévère aux soldats, »les pousse à une fausse déclaration, est invraisemblable au »plus haut degré, — invraisemblable au même degré que l'in»différence du Procurateur vis-à-vis d'une violation de consigne »de ses soldats, aggravée encore par le mensonge, — toutes »ces raisons jointes à celle que, dans aucun débat de l'église »apostolique, il n'est fait, ni de près, ni de loin, ni *pro*, ni *contra*, »la moindre allusion à un enlèvement furtif du cadavre, font que »nous rangeons ce récit parmi les traditions dépourvues de ca»ractère historique (*zu den ungeschichtliche Sagen zahlen*). »L'évangéliste nous indique lui-même son origine en mentionnant »les bruits calomnieux émanés du parti juif incrédule à la ré»surrection. — — On peut comprendre aisément que surtout »l'évangile de Matthieu, écrit et développé sous la forme actuelle »dans un cercle judæo-chrétien, ait enregistré sans difficulté »cette tradition mal appuyée. On en trouve le prolongement lé»gendaire dans l'Évang. de Nicodème, 14."

Nous signalerons encore l'apparition *d'un ange* aux femmes venues pour visiter le tombeau, au lieu du νεανίσκος de Marc XVI, 5. On peut la considérer comme une interprétation traditionnelle du texte du Prôto-Marc.

Enfin nous relèverons le silence gardé par notre évangéliste sur les apparitions de Jésus à ses disciples autres que l'unique dont il parle sur une montagne de Galilée, comme confirmant au plus haut degré notre opinion sur l'origine galiléenne de la Paradosis consultée par lui. Ainsi s'explique déjà pourquoi il n'a pas

su, — ce que ne pouvaient lui apprendre ses deux sources écrites, mais ce que, en d'autres lieux, la tradition aurait pu lui dire — que Jésus avait fait avant sa mort plusieurs voyages à Jérusalem. Mais ainsi s'explique aussi pourquoi cette même Paradosis ne lui a pas fait connaître d'autres apparitions que celle de Galilée qu'il trouvait déjà dans le Prôto-Marc.

En résumé la Paradosis consultée par le premier évangéliste pour compléter, autant qu'il le pouvait, l'histoire évangélique à lui connue par les λόγια et le Prôto-Marc, est judæo-chrétienne, universaliste, pétrinienne et galiléenne. Le texte des LXX en constitue aussi un facteur important.

Il est clair aussi qu'il est plus difficile d'établir une distinction réelle entre la *tradition* et la *rédaction* canonique qu'entre celle-ci et les autres fragments empruntés à des sources déjà écrites. Jusqu'à un certain point même cette distinction disparait dès que, de la matière qui pouvait être fournie à l'évangéliste par la Paradosis ambiante, nous passons à la forme littéraire et fixée pour toujours que, le premier, il lui a donnée en la stéréotypant par l'écriture. En l'absence de tout moyen de comparaison, il en est pour nous le seul garant et le seul organe. Quant à la date, il ne saurait être question que de la date où ces fragments traditionnels ont été fixés par la rédaction canonique. Elle se confond donc avec le travail lui-même de cette rédaction que nous envisagerons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VI.

LA RÉDACTION CANONIQUE.

SOMMAIRE : § 1. COMBINAISON CHRONOLOGIQUE DES SOURCES. — § 2. REVUE GÉNÉRALE DE L'ÉVANGILE. — § 3. LIEU DE LA RÉDACTION CANONIQUE. — § 4. DATE DE CETTE RÉDACTION.

§ 1. *Combinaison chronologique des sources.*

Les λόγια de l'apôtre Matthieu, le Marc de Papias, très semblable au nôtre, et plusieurs données fournies par la Paradosis — telles sont les sources que le rédacteur du premier évangile avait à sa disposition, lorsqu'il se mit à l'œuvre dans l'intention d'écrire une histoire de Jésus, jointe à celle de prévenir ou de réfuter les attaques dont son histoire pouvait être l'objet de la part du Judaïsme incrédule.

Son œuvre de rédacteur fut une œuvre de combinaison et de *combinaison chronologique*. Il ressort avec certitude de ce que nous avons vu que l'auteur ne regardait pas le Prôto-Marc comme lui imposant une chronologie rigoureuse et qu'il se crut libre d'y apporter des modifications considérables (voy. surtout p. 143). D'autre part il résulte de notre étude sur les λόγια que ceux-ci étaient réunis par un lien purement *didactique* et que,

dans notre évangile actuel, ils se présentent sous forme de succession chronologique.

Qui a pu l'autoriser à les rédiger sous cette forme? Quels motifs réellement historiques a-t-il eus pour fixer ainsi une chronologie qui, pour une bonne moitié de son histoire, n'appartient qu'à lui? Il est impossible de répondre d'une manière satisfaisante. Il se peut que la Paradosis ait exercé une grande influence sur sa manière de procéder et que, sur la foi de traditions orales, il ait cru à la suite réelle des événements et des discours telle qu'il nous la présente. Il ne faut pas oublier non plus combien le point de vue historique de ces temps reculés, surtout quand l'historien est *primitif* dans tous les sens de ce mot comme notre évangéliste, diffère du nôtre sous le rapport de la rigueur réaliste et de la sévérité objective. Ses illusions, s'il en a eu, ont pu être facilitées par deux circonstances: 1°. Il y avait au fond une certaine apparence de chronologie dans l'ordre didactique lui-même des enseignements de Jésus. Ainsi il était vraisemblable en soi que les λόγια eschatologiques se rapportaient plutôt à la fin qu'au commencement du ministère de Jésus, et que les λόγια d'un caractère législatif, comme ceux du Sermon de la Montagne, sorte de préambule à toute la doctrine, provenaient plutôt du commencement que de la fin de la vie publique. — 2°. Le Prôto-Marc, tel qu'il était, tel d'ailleurs que nous pouvons le voir par notre Marc canonique, offrait des points de repère auxquels pouvaient s'annexer aisément des séries de λόγια. Pour la seconde partie surtout cette correspondance était frappante. Les λόγια eschatologiques s'enchaînaient, tout naturellement, au discours analogue rapporté Marc XIII. Les Malédictions contre les Pharisiens trouvaient *a priori* leur place Marc XII, 38—39. Les λόγια relatifs à la grandeur dans le Royaume pouvaient se joindre aussi aisément à Marc IX, 33—36, et les paraboles se reliant à cette série trouvaient leur encadrement plus ou moins naturel dans la suite du récit.

Là où l'influence d'une Paradosis antérieure à la rédaction paraît la plus évidente, c'est quand il détache des λόγια isolés pour les insérer dans l'histoire proprement dite.

Là où la naïveté historique de notre rédacteur éclate dans tout son jour, c'est dans les liaisons chronologiques qui servent de ciment à son récit et qui forment un des caractères de son tra-

vail (voy. p. 13). Mais combien de fois ces liaisons chronologiques ne signifient rien par elles-mêmes ! Voyez dès le chap. III *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, qui, pris littéralement, signifierait que Jean Baptiste est apparu au temps d'Archélaüs ; *τότε ἤρξατο*, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* XI, 20, 25 ; *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* XII, 1 ; *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* XIII, 1, qui, en soi, ne désigne absolument aucun jour, etc.

Nous ne pouvons donc pas nous flatter de rendre un compte toujours logique de la manière dont il a opéré la combinaison de ses sources. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de constater comment il l'a opérée.

Un fait saillant se présente d'abord à nous. A partir de Matth. XIV, 15, et de Marc VI, 34, les deux premiers évangiles suivent un ordre chronologique très parallèle et souffrant à peine une ou deux exceptions. Les séries de *λόγια* s'intercalent aisément dans le récit sans en détruire l'arrangement. Mais il en est tout autrement dans la partie antérieure. Si nous mettons en regard le matériel historique dont le premier évangéliste pouvait disposer et les quatre premières séries de *λόγια* qu'il voulait reproduire, il nous sera facile de voir que le rédacteur a groupé autour de chaque série les diverses péricopes selon qu'il en avait besoin pour introduire la série donnée. *Reproduire ce qu'il savait par le Proto-Marc en disposant la matière historique d'après le plan que lui suggéraient les quatre premières séries de λόγια*, telle a été son opération. Et voilà pourquoi beaucoup de critiques, nonobstant l'intention nettement accusée du rédacteur de nous donner un récit chronologique, ont pu soutenir avec une apparence de raison que le premier évangile suivait dans son histoire un ordre *pragmatique* et non pas chronologique. Cette apparence résulte naturellement de ce que les séries de *λόγια* entraînent ordinairement des narrations qui ont avec elles une analogie didactique ; mais il ne faut pas confondre ce résultat amené par la nature même de l'opération avec l'intention du rédacteur qui a bien positivement voulu donner un récit par ordre de succession chronologique.

Si nos lecteurs se donnent la peine d'examiner le tableau sui-

vant, ils verront clairement apparaitre cette opération du rédacteur telle que nous la définissons.

XXII récits étaient à la disposition du rédacteur pour entourer les quatre premières séries de λόγια. D'après ce que nous avons dit (p. 143 note) nous pouvons considérer l'ordre, dans lequel ils se présentent dans notre Marc canonique, comme identique à celui que le Proto-Marc leur avait donné :

		Marc.
1° Jean Bapt., le Baptême, la Tentation	I,	1—13.
2° En Galilée. Vocation des 4.	»	14—20.
3° A Capern. Διδαχὴ admirable. Expulsion d'un démon	»	21—28.
4° Belle-mère de Pierre. Guérisons nombreuses	»	29—34.
5° Retraite. Poursuite de Simon. En Galilée	»	35—39.
6° Guérison d'un lépreux	»	40—45.
7° Retour à Capernaüm. Le Paralytique	II,	1—12.
8° Vocation de Lévi. Les scribes	»	13—22.
9° Les disciples dans les blés	»	23—28
10° L'homme à la main séche. Complot des Phar.	III,	1—6.
11° Retraite. Grande multitude suivant Jésus	»	7—12.
12° εἰς τὸ ὄρος. Choix des Douze	»	13—19.
13° Calomnies et réfutation	»	20—30.
14° Les parents du Seigneur	»	31—35.
15° Instruction parabolique	IV,	1—34.
16° La tempête apaisée	»	35—41.
17° Le Démoniaque de Gadara	V,	1—20.
18° La fille de Jaïrus et la femme hémorrhagique	»	21—43.
19° A Nazareth	VI,	1—6.
20° Mission donnée aux Douze	»	7—13.
21° Mort de Jean Baptiste	»	14—29.
22° Retour des Douze et retraite au désert	»	30—33.

NB. Dans le Prôto-Marc le *Message de Jean Baptiste* devait se trouver entre les nos 12 et 13, et le *Centurion de Capernaüm* entre 6° et 7° (Voy. pp. 171—73).

1° *Sermon de la Montagne.* — Naturellement les nos 1 et 2 devaient rester à leur place. La série est annexée à la διδαχὴ admirable n° 3, et elle exigeait que Jésus pût déjà parler avec autorité à une grande multitude. De là transposition du n° 11. Εἰς τὸ ὄρος est un emprunt au n° 12. Mais alors il fallait porter plus loin le n° 4 qui avait eu lieu à Capernaüm. C'est en chemin pour y retourner qu'a lieu le n° 6.

2° *Instructions apostoliques.* — Les nos 12 et 20 réunis les introduisent. Mais le n° 12 exigeait que l'on reproduisît auparavant 7° et 8°, et comme il fallait pour cela un retour à Capernaüm qui se trouvait Marc V, 21, 16°, 17° et 18°, qui d'ailleurs précédaient 20°, devaient être aussi reproduits antérieurement. De plus sont ajoutées les réminiscences Matth. IX, 27—33, et la calomnie des Pharisiens à cause de X, 1 et X, 25. — Par contre, 19° ne pouvait plus se dire à cette place, 9° et 10° servent ailleurs.

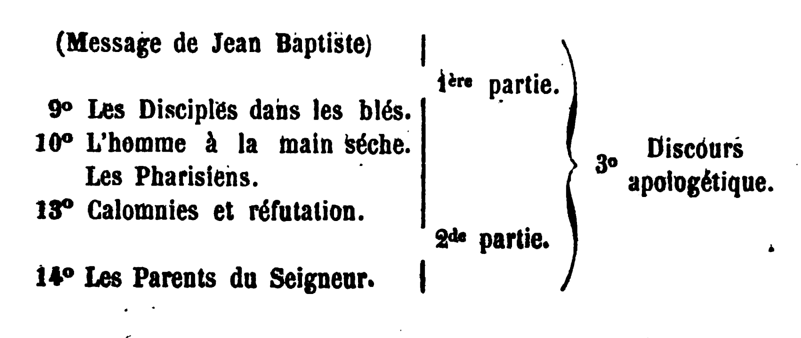
3° *Discours apologétique.* — Il devait nécessairement venir avant 21°. Sa première partie s'annexe au *Message de J. B.* (entre 12° et 13°). La seconde partie arrivait naturellement avec 13°, et de plus 9° et 10° lui sont préposés comme justifiant la polémique sévère anti-pharisienne. Le n° 13 emportait avec lui le n° 14, qui vient en effet immédiatement après le discours.

4° *Enseignement parabolique.* — Cette quatrième série se reliait au n° 15, qui, dans les deux évangiles, sauf l'intercalation des λόγια, est suivi par le n° 16. Restait alors le n° 19, qui n'avait pas encore trouvé sa place. Cette circonstance jointe à ce que 22° J. C. doit de nouveau quitter les lieux habités, lui indiquait forcément sa place en cet endroit.

De sorte que nous pouvons résumer dans cet autre tableau la combinaison opérée par notre évangéliste :

Récits de Marc.	Séries de λόγια
1° Jean Bapt., Baptême, Tentation. 2° En Galilée, vocation des 4. 3ea Διδαχὴ admirable (1). 11° Retraite. Grande multitude. 12da εἰς τὸ ὄρος.	
	1° Sermon de la Montagne.
6° Guérison du lépreux. (Centurion de Capernaum). 4° Belle-mère de Pierre. Guérisons nombreuses.	
16° Tempête apaisée. 17° Démoniaque de Gadara 7° Retour à Capern. Paralytique. 8° Vocation de Lévi-Matth. Les Scribes. 18° La fille de Jaïrus, l'Hémorrhag. 12b et 20°. Choix et mission des 12	
	2° Instructions Apostoliques.

(1) 3eb, l'expulsion du démon de Capernaüm (Marc I, 23) ne pouvait être insérée à cette place et paraît avoir été oubliée.



Récits de Marc.	Séries de λόγια.
(Message de Jean Baptiste)	1ère partie. } 3° Discours apologétique.
9° Les Disciples dans les blés.	
10° L'homme à la main sèche. Les Pharisiens.	
13° Calomnies et réfutation.	2de partie.
14° Les Parents du Seigneur.	
15° Instruction parabolique.	4° Les Paraboles du Royaume.
19° A Nazareth.	
21° Mort de Jean Baptiste.	
22° Retraite au désert.	

A partir de là l'ordre suivi par les deux évangiles est le même. Nous voyons, à n'en pouvoir douter, que c'est dans les λόγια que réside la force attractive qui détermine le groupement des faits sous la plume de notre rédacteur. Tous les fragments de Marc sont ici reproduits, sauf la guérison d'un démon n° 3, qui semble oubliée (voy. p. 151), et le n° 5 qui ne trouvait plus de place dans la situation ainsi représentée.

§ 2. *Revue générale de l'évangile.*

Nous pouvons maintenant reprendre en sous-œuvre le livre entier, et revoir l'évangile en connaissant les éléments divers dont il se compose. On nous pardonnera quelques répétitions en faveur du désir que nous avons d'être clair et bien compris. Chemin faisant, nous pourrons éclaircir quelques points non

encore précisés et trouver plus d'une confirmation de détail de ce que nous avons établi précédemment.

A. *Naissance et enfance.* — Dans cette première partie le rédacteur reproduit la généalogie davidique jusqu'à Zorobabel, telle qu'on pouvait la connaître I Chron. II, 1—15; Ruth IV, 18 suiv.; Gen. XXXVIII, 16 suiv.; Josué II, 1; Ruth IV, 13; II Sam. XII, 24; I Chron. III, 10 suiv., Esdras III, 2. Le v. 17, en vue duquel la généalogie est dressée, a dû servir d'abord de moyen mnémonique avant de passer à l'état, où il est ici, de preuve rabbinique. Les 4 noms de femme (vv. 3, 5, 6) et les mots du v. 16 *τὸν Ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς* doivent provenir de la rédaction cherchant à concilier deux traditions divergentes. *Τοῦ δὲ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν* est un avertissement de sa main et les citations prophétiques démontrent par leur texte qu'elles sont formulées en vue d'une Paradosis déjà existante.

B. *Préparation.* — Ici commençait la combinaison des sources écrites. Une formule chronologique, mais du vague le plus complet *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, imitation d'Exode II, 11, ouvre la marche. Le *παραγίνεται* semble une réminiscence de la manière brusque dont le Prôto-Marc commençait son récit. Le v. 2 de notre Marc sera reproduit ailleurs et ici notre rédacteur reproduit en commun avec lui Ésaïe XL, 3, en ajoutant la désignation du prophète. C'est à une source écrite, très ressemblante, si ce n'est identique aux *λόγια*, qu'il emprunte le résumé de la prédication du Précurseur. Par conséquent c'est lui seul qui répond de l'exactitude de la suscription v. 7 : *Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τ. Φαρ. καὶ Σαδδ. — εἶπεν αὐτοῖς.* Dans Luc III, 7, les mêmes paroles sont adressées aux *ὄχλοι*. — C'est aussi au Prôto-Marc qu'est emprunté le récit du baptême, mais avec la mention traditionnelle d'un refus motivé du Précurseur. Peut-être la croyance en la conception miraculeuse n'est-elle pas étrangère à la transformation de *σὺ εἶ* Marc I, 11, en *οὗτός ἐστιν*, qui s'accorde moins avec l'ébionisme vulgaire. La retraite de 40 jours au désert (Marc. I, 12—13) est le cadre où il insère le récit traditionnel de la tentation. De là vient que *οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ* de Marc prend sous sa plume un sens passablement différent.

C. *Le Ministère public.* — C'est dans cette partie de l'histoire évangélique que devaient être encadrées les grandes séries de λόγια. Avec Marc il indique la Galilée et spécialement Capernaüm comme le premier théâtre de l'activité de Jésus. C'est un point important pour l'auteur qui signale dans ce fait l'accomplissement d'Ésaie VIII, 13; IX, 1. Le καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲθ et la description topographique de Capernaüm sont de lui. Il rattache plus littéralement que Marc I, 15 la première prédication de Jésus à celle du Précurseur et raconte avec lui la vocation des 4 premiers apôtres. Puis, comme le Próto-Marc parlait (Marc I, 22) de l'admiration générale excitée par la διδαχὴ de Jésus, il juge le moment venu de transcrire la première série de λόγια. Matth. IV, 23—25 est une reproduction libre de Marc III, 7—12, influencée par le point de vue personnel du rédacteur qui aime à relever le *grand nombre* de miracles accomplis par Jésus. Par là (comp. I, 21) la Messianité de Jésus, son droit de commander et d'être obéi sont légitimés et le Sermon de la Montagne peut-être introduit.

L'ouverture du discours est empruntée à Marc III, 13, pour les mots, et à Job III, 1: ἀνοίξας τὸ στόμα.

On regarde souvent τῷ πνεύματι (V, 3) comme une addition du rédacteur canonique, voulant fixer le sens spiritualiste d'une parole que les fidèles, surtout dans un milieu judæo-chrétien, pouvaient aisément prendre à la lettre, et on en appelle à Luc VI, 20. Mais pourquoi ne pas penser plutôt que Luc ou la source qu'il transcrit a subi l'influence de la tendance ébionite, qui voit dans la richesse elle-même un mal? N'est-ce pas un caractère saillant de plusieurs fragments du troisième évangile, visible, par exemple, dans les paraboles de Lazare, de l'Économe infidèle etc.? Si notre évangéliste avait voulu spiritualiser le v. 3, il aurait dû faire une opération analogue sur le v. 4. De plus sa tendance particulière, qui le porte en général à exalter la compassion toute spéciale de Jésus pour la classe pauvre et méprisée, ne l'eût nullement poussé à faire cette addition. La comparaison de son texte XIX, 23—26, avec celui de Marc X, 23—27, prouve encore qu'il n'eût éprouvé aucun scrupule à laisser la parole de Jésus sur les *pauvres* dans l'état où Luc nous la transmet. Enfin tout ce que nous savons de lui ne nous autorise guère à lui attribuer une addition aussi remarquable.

Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι sont les אביונים ברוח, comme les καθαροὶ τῇ καρδίᾳ v. 8 sont les ברי לבב du Ps. LXXIII, 1 : des deux côtés, c'est l'intérieur opposé à l'extérieur, ce qui est au fond l'enseignement de toute la série. La même remarque s'applique à τὴν δικαιοσύνην v. 6. Au v. 22 εἰκῇ dont on voudrait aussi faire une glose limitative, est le חנם hébreu, servant à distinguer la colère injuste de cette colère noble et légitime que nous appelons plutôt *indignation*. C'est sans doute parce qu'il semblait limiter à tort la pensée du Seigneur que beaucoup de manuscrits, même parmi les plus anciens, l'ont omis. — Il y a peut-être inexactitude de traduction V, 37, et Jacques V, 12 (comp. Just. Mart. *Apol.* I, 16) a probablement mieux rendu la pensée originale en écrivant : ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὔ οὔ. L'évangéliste aura cru trouver dans cette parole du Seigneur l'autorisation de redoubler l'affirmation, coutume permise par les Rabbins pour donner plus de garantie à la parole et qui toutefois n'est pas encore un serment (voy. De Wette, *Kurzgefasst. Komment. ad h. loc.*). — Le ἐν τῷ φανερῷ VI, 6, est une glose des copistes, condamnée par la critique du texte d'après Tischendorf (7me éd. N. T.).

En règle générale nous avons lieu de croire que le rédacteur n'a pas modifié avec intention le texte primitif des λόγια. Leur caractère intrinsèque s'oppose à cette idée, non moins que le sentiment qu'il avait de transcrire en eux la source première, le témoin le plus immédiat et le plus vénérable de la prédication de Jésus : car il lui subordonne les autres sources et n'hésite pas, par exemple, à modifier grandement le Prôto-Marc dans l'intérêt de l'œuvre de Matthieu.

Après avoir appliqué au Sermon de la Montagne ce que Marc dit I, 22, de la διδαχὴ de Jésus dans la synagogue de Capernaüm, notre évangéliste raconte VIII, 1—4, la guérison du lépreux, qui, dans Marc I, 40—45, suit cette retraite au désert qu'il avait omise pour y substituer l'ascension sur la Montagne, et fait rentrer Jésus à Capernaüm (Marc II, 1), où a lieu la guérison du serviteur du centenier. Elle sert de commentaire à un fragment des λόγια (11—12). Après quoi a lieu la guérison de la belle-mère de Pierre, ce qu'il n'avait pu raconter lors du premier séjour à Capernaüm. Elle est suivie de guérisons

de toute sorte, comme dans Marc I, 32, ὀψίας γενομένης: ce qui provoque la citation d'Ésaïe LIII, 4. Ainsi se termine le groupe, dont le Sermon de la Montagne est le centre attractif.

Après ces guérisons multiples (Marc. I, 35) Jésus s'éloigne de Capernaüm. C'est aussi ce qu'il fait Matth. VIII, 18. Mais maintenant le regard de notre évangéliste se fixe sur la seconde série de λόγια, les *Instructions Apostoliques*, dont il trouve le cadre en réunissant Marc III, 13—19, et VI, 7—13. Par conséquent il doit raconter ce qui, dans le Prôto-Marc, précédait ces deux incidents, sauf ce qui devait trouver un point d'attache plus direct dans les discours ultérieurs. Il faut compléter le nombre des vrais disciples, écarter les douteux (de là l'insertion de VIII, 19—22). Mais comme Marc IV, 35, il est dit ὀψίας γενομένης διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν, notre évangéliste rapproche cet indice de mots analogues de son v. 16 et fait de ce voyage de Jésus un trajet par mer. Par conséquent vient le récit de la tempête apaisée (Marc IV, 36—41), et de la guérison des démoniaques Gadaréniens, à la suite de laquelle, comme dans Marc IV, 21, Jésus revient au bord qu'il avait quitté. Marc disait simplement καὶ ἦν παρὰ τ. θάλασσαν. Notre rédacteur en conclut plus précisément qu'il est revenu à Capernaüm, εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. Ce qui lui permet d'inscrire à cette place la guérison du paralytique rapportée Marc II, 1—13, lors du premier retour dans cette ville. Cette guérison est suivie de l'appel de Lévi, Marc II, 14, dans lequel notre rédacteur reconnait l'apôtre Matthieu, dont il fallait bien rapporter la vocation avant le chapitre X. Cette vocation est suivie, comme dans Marc II, 15 suiv., de la discussion avec les Scribes et les Pharisiens. Le texte amphibologique de Marc II, 18, lui a fait penser v. 14 que les disciples de Jean avaient succédé en personne aux Pharisiens pour attaquer le libéralisme chrétien. Il voit de plus une occasion favorable v. 13 de mentionner un de ces *dicta probantia* de Jésus auquel il tient beaucoup, puis qu'il y reviendra encore XII, 7. Enfin, comme Marc V, 22, Jésus, après son retour de Gadara, avait opéré la résurrection de la fille d'un chef de synagogue et la guérison d'une femme hémorrhagique, l'instant est venu de reproduire ces deux faits inséparables. Tout ce qui devait et pouvait précéder le choix des Douze est donc épuisé.

Mais il y a dans le reste de l'histoire deux traits dont il n'a plus qu'un vague souvenir, celui de l'aveugle de Bethsaïda (Marc VIII, 22—26), et du sourd-muet (VII, 31—38). Il les insère ici sans bien connaître le lieu de ces deux scènes, car on ne sait pas très bien à quelle maison nous ramène le εἰς τὴν οἰκίαν v. 28, comp. 27 παράγοντι ἐκεῖθεν. Le v. 33 est bien certainement un écho de Marc VII, 37, et le v. 34, qui forme une opposition énoncée avec beaucoup d'intention, était nécessaire pour expliquer X, 25. Avec cette noire calomnie des Pharisiens contraste le v. 35, qui se compose de la fin de Marc VI, 6, et d'une répétition de l'idée et des mots déjà contenus III, 23. Ceci est tout-à-fait inspiré par son point de vue favori du principal ressort de l'histoire évangélique (v. p. 17). C'est un mélancolique refrain, et ce cours d'idée l'amène à détacher de sa place (Marc VI, 34) une attendrissante expression, empruntée à Nom. XXVII, 17, des compassions de Jésus pour la multitude (v. 36). Il détache aussi de la série des λόγια les deux premiers qui servent d'introduction au choix proprement dit des Douze, raconté Marc III, 14—19. Il décrit les pouvoirs miraculeux qui leur sont conférés, en alongeant, selon sa coutume, le champ d'exercice de ces pouvoirs, θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, comp. IV, 23; VIII, 16; IX, 35. Alors il introduit sa liste d'apôtres, τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα. Sa liste est au fond semblable à celle de Marc, sauf l'omission du surnom des Boanerges, le remplacement de Θαδδαῖος par Ζεβεδαῖος, et l'addition de πρῶτος pour relever la personne de Pierre et de ὁ τελώνης pour distinguer celle de Matthieu L'attention particulière de l'écrivain est visiblement portée sur les deux apôtres auxquels il est surtout redevable de son histoire. Il nous faut pourtant signaler encore que, comme Luc VI, 14—16, il groupe les douze noms deux par deux, ce que ne fait pas Marc. Cela ne serait-il pas un souvenir de Marc VI, 7: ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο? Je considère aussi comme probable que par réminiscence de Marc VI, 7, il transforme les premiers mots du discours, qui auraient dû être : ὑμᾶς δώδεκα ἀποστέλλω, en τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν κτε. Cette supposition est confirmée par le fait qu'il n'est nullement question dans le premier évangile d'une mission dont les Douze auraient dû s'acquitter avant la mort du Maître. Quand on arrive à XII, 1, on retrouve les disciples

à côté de Jésus, sans que rien ait indiqué leur départ, ni leur retour. Quant au discours en lui-même et à ses rapports avec le Prôto-Marc, voy. pp. 81 et 169.

Le Discours apologétique se rattachait ensuite très naturellement à ce fragment du Message de Jean Baptiste que nous croyons avoir fait partie du Prôto-Marc. Il est de fait que les mots que nous lisons Matth. XI, 1, ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν supposent une suppression ou une omission qui les rendrait un peu moins énigmatiques. Car il s'agit des villes de Galilée, non pas *des apôtres*, mais en général comme IV, 23; IX, 35, probablement en prévision de XI, 21. Quant au Discours en lui-même, qui ne fait pas une seule allusion à l'ambassade de Jean Baptiste qui vient d'être racontée, mais seulement à une défaillance dans la foi du Précurseur, nous savons qu'il est adressé à la γενεὰ contemporaine (comp. le v. 16) et de là sans doute le pluriel concret τί ἐξήλθετε κτε. Le v. 10 est reproduit comme il est Marc I, 2. Meyer remarque avec raison que ce passage se présente sous cette forme stéréotypée dans les trois Synoptiques (comp. Luc VII, 27) avec la même différence d'avec l'hébreu, dans lequel ces paroles sont dans la bouche même du Messie, au lieu qu'ici elles sont proférées par Dieu. Rien n'empêche les λόγια et le Prôto-Marc d'avoir fait tous deux cette citation, bien que sa forme synoptique provienne sans doute du dernier. — Dans le sentiment de son ignorance touchant les miracles accomplis à Chorazin et à Bethsaïda, notre rédacteur s'efforce par le v. 20 de donner aux paroles de Jésus une liaison chronologique, ainsi qu'au v. 25. C'est la suite logique des paroles qui l'amène à leur donner ainsi une suite chronologique. — Pour amener la seconde partie du Discours, qui elle-même s'adresse moins encore à une classe déterminée qu'à la γενεὰ contemporaine (comp. 39, 45), notre évangéliste, conformément à son point de vue, s'efforce d'en faire tomber la malédiction exclusivement sur les Scribes et les Pharisiens et, dans cette manière de le comprendre, il revient à deux traits, négligés jusqu'alors, du récit du Prôto-Marc (Marc II, 23—28; III, 1—6), des Disciples dans les blés et de l'Homme à la main sèche. Trois paroles traditionnelles de Jésus (vv. 5 et 6, 7 et 11) sont introduites dans un contexte très plausible, et le v. 14, emprunté au Prôto-Marc,

justifie amplement le caractère vigoureux des reproches qui vont être adressés aux Pharisiens. Après quoi le Seigneur se retire, comme Marc III, 7, et continue à guérir *tous* les malades (Marc πολλοὺς), en défendant à ceux qu'il guérit de le faire connaître (réminiscence de Marc III, 12). Ce qui amène l'évangéliste à citer Ésaïe XLII, 1, et XI, 10, afin de mieux justifier encore le contraste de la débonnaireté miséricordieuse, de l'activité silencieuse de Jésus avec la bruyante et implacable inimitié de ses adversaires. Le contenu concret du Discours laissait à supposer qu'il avait été précédé d'un miracle analogue à la circonstance (bien que ce discours en soi ne fasse aucune allusion positive à un miracle récent et spécial). Celui qui est raconté 22—23 est une répétition de IX, 32 suiv., lequel n'était en réalité qu'un écho de Marc VII, 32—37. Et ici il est frappant de voir le rôle visible de la mémoire dans la rédaction de notre évangile. Le démoniaque est *aveugle* et *muet* à la fois : souvenir des deux guérisons racontées en détail par Marc et en gros dans notre évangile IX, 27 suiv. Le résultat de ce miracle est que τὸν τυφλὸν καὶ κωφὸν καὶ λαλεῖν καὶ βλέπειν : comp. Marc VII, 37 : τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ τοὺς ἀλάλους λαλεῖν. Marc III, 21, a seul conservé le motif allégué par les parents de Jésus pour se saisir de lui : ὅτι ἐξέστη. Le rédacteur, qui a oublié ce détail, a retenu le mot : ἐξίσταντο πάντες. Enfin dans Marc III, 23, l'apologie du Seigneur est dirigée contre des Scribes venus de Jérusalem; ici elle a pour objet des Pharisiens, différence légère amenée par les deux discussions précédentes. — Quant au Discours en lui même et à ses ressemblances avec Marc III, 27 suiv. voy. pp. 84 suiv. et 170. Il se peut que la série de λόγια, sous sa forme originale, ait ainsi commencé : γενεὰ πονηρὰ λέγει· οὗτος οὐκ ἐκβάλλει κτε. C'était l'antithèse des miracles mentionnés précédemment à Chorazin et à Bethsaïda. C'est aussi en vertu de ce pragmatisme historique, lequel se fait jour par tout le discours, qu'est écrit le v. 38, analogue à XVI, 1. — Le v. 40 est une vraie glose, une parenthèse de l'auteur qui ne parait pas avoir compris la belle idée du Seigneur. Car Jésus n'est pas resté trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, et surtout le signe de Jonas aux Ninivites fut précisément de ne leur en donner pas d'autre que sa prédication. Les Ninivites n'eurent pas besoin de miracles pour se convertir : aussi con-

damneront-ils cette génération au jour du jugement, non moins que la Reine du Midi qui ne demanda pas à Salomon autre chose que la sagesse.

Ce Discours apologétique, ou du moins son équivalent était suivi chez Marc III, 31, de l'arrivée des parents du Seigneur et de ses mémorables paroles à cette occasion C'est aussi ce qui arrive dans notre évangile, XII, 46 suiv.

La quatrième série de λόγια, les Paraboles, eût déjà trouvé sa place dans le récit du Prôto-Marc (IV, 1 suiv.), si, avant tout, le rédacteur n'avait pas voulu conserver les séries précédentes dans l'ordre où il les avait trouvées. L'évangile pétrinien présentait aussi un enseignement parabolique IV, 1 suiv. Seulement il donnait sous le nom de paraboles plusieurs choses qui se retrouvaient dans les λόγια plutôt sous forme de sentences et d'apophthegmes, par ex. les vv. 21 et 24. Notre rédacteur lui emprunte son cadre historique. Son ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ démontre une fois de plus sa coutume de relier son récit par des formules chronologiques dont la portée au fond est nulle. Car si cette indication nous reporte aux τότε de XII, 38 et 22, ces deux τότε à leur tour nous renvoient à XII, 15, qui suppose un temps indéterminé. Notre évangéliste prend donc au Prôto-Marc la description du théâtre de l'enseignement, la parabole du Semeur et son explication. Seulement il ne comprend pas tout-à-fait de même v. 10 le sens de la question des disciples (Marc IV, 10) et il intercale, à titre d'explication, un fragment des λόγια v. 12 (comp. XXV, 29, et p. 270). Il cite plus complétement que lui le passage d'Ésaïe VI, 9 suiv. Les vv. 16 et 17 doivent être également détachés des λόγια. Après avoir omis les sentences déjà contenues dans les λόγια précédents (Marc IV, 21—23), il passe aux paraboles d'après Matthieu. Mais il donne à son récit une couleur pragmatique v. 34, réminiscence de Marc IV, 33—34, et il trouve une justification de cette méthode parabolique dans une citation du Ps. LXXVIII, 2. L'explication de la parabole de l'Ivraie a dû, comme celle du Semeur, être donnée εἰς τὴν οἰκίαν (comp. Marc IV, 10, 34) et le v. 51 est une introduction au διὰ τοῦτο du v. 52.

Il ne restait plus, de tous les récits du Prôto-Marc, qu'un

seul incident omis, l'incrédulité rencontrée par Jésus à Nazareth (Marc VI, 1—6). Ce qui est dit Marc I, 35—39, ne pouvait plus se concilier avec la situation supposée dès le premier discours de Jésus. A partir de Matth. XIV, 1, l'accord chronologique le plus intime se manifestera entre les deux évangiles. C'est pourquoi notre évangéliste insère à cette place l'incident de Nazareth.

A partir de Matth. XIV, 1, disons-nous, et de Marc VI, 16, l'accord chronologique règne. Cependant nous retrouvons encore XIV, 12, une conséquence des opérations antérieures. En fondant en un seul incident le choix des Douze et leur mission que Marc séparait par un intervalle assez long (III, 13 et VI, 7—11) et en mettant dans la bouche du Seigneur un discours qui supposait la mission des Douze à l'état de permanence, il n'y avait plus de place pour la mission temporaire et d'essai, dont nous les voyons s'acquitter chez Marc. C'est pourquoi le v. 30 de Marc VI est singulièrement modifié Matth. XIV, 12. Là c'étaient les disciples de Jésus, qui, revenant de leur mission temporaire, ἀπήγγειλαν τ. Ἰησοῦ; ici ce sont les disciples de Jean Baptiste qui ἀπήγγειλαν τ. Ἰησοῦ la décapitation de leur maître. De là résulte que le motif de la retraite de Jésus au désert est autrement présenté dans les deux évangiles. Il en résulte aussi que le v. 13 se concilie très difficilement avec les vv. 1 et 2.

Suivent alors dans les deux évangiles la première multiplication des pains (le premier évangéliste, conformément à sa manière habituelle, presse l'expression de Marc πενταχισχίλιοι ἄνδρες afin d'ajouter χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων), la marche sur la mer (le trait de Pierre marchant sur les eaux est spécial au premier, ainsi que la confession des disciples v. 33, substituée à leur complète impuissance spirituelle Marc VI, 52), les nombreuses guérisons opérées dans le pays de Genézareth (πάντας Matth. XIV, 35), la discussion avec les Pharisiens et les Scribes de Jérusalem à propos des mains lavées. Matth. XV, 12—13, est inséré dans le texte commun, emportant avec soi un fragment des λόγια, et de là le manque de concordance de la question de Pierre v. 15 avec le contexte. Marc, qui n'a qu'une parole à expliquer, fait poser la demande d'explication (VII, 17) sans spécifier aucun nom. Ordinairement,

dans la tradition évangélique, c'est Pierre qui porte la parole au nom de tous.

Après cela les deux évangiles racontent parallèlement l'histoire de la Cananéenne. Marc y ajoute VII, 31—37, le trait du sourd-muet, déjà reproduit auparavant dans le premier évangile IX, 32—33, avec des couleurs très effacées. Ils se rejoignent ensuite dans le narré de la seconde multiplication (Matth. XV, 38, ajoute encore χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων aux τετρακισχίλιοι de Marc), à laquelle le premier joint une description de guérisons sans nombre opérées par Jésus, comme lors du miracle semblable raconté précédemment XIV, 14, et où l'on retrouve un écho remarquable de Marc VII, 37.

Vient ensuite parallèlement la demande d'un *signe du ciel*. Les Sadducéens sont joints avec peu de vraisemblance aux Pharisiens Matth. XVI, 1, et un fragment des λόγια est intercalé. Ce qui amène probablement l'addition corrective de εἰ μὴ τὸ Ἰωνᾶ, qui manque Marc VIII, 12. Comp. Matth. XII, 39. Cet incident est suivi de l'enseignement sur le levain des Pharisiens et des Sadducéens (Matth.) ou d'Hérode (Marc). Le v. 12 de Matthieu semble une explication du rédacteur qui identifie ζύμη avec διδαχὴ (?). Marc raconte ensuite la guérison de l'aveugle de Bethsaïda, dont le parallèle très affaibli a été donné Matth. IX, 27—31.

L'accord reparait avec la confession de Pierre (Matth. XVI, 13 suiv. Marc VIII, 27 suiv.). Notre rédacteur y intercale la mention traditionnelle des prérogatives de cet apôtre. Puis il retourne au Prôto-Marc pour dépeindre avec lui la première annonce de la Passion, la faiblesse de Pierre, les instructions sur le renoncement, la transfiguration (Matth. XVII, 13, est une addition du rédacteur comme XVI, 12; XIII, 51), la guérison de l'enfant épileptique (Matth. XVII, 20 est une transposition de Marc XI, 23, comp. Matth. XXI, 21, destinée à compléter et à éclaircir l'obscure réponse de Jésus Marc IX, 29, et provoquée aussi par le v. 23 de Marc), la seconde prédiction des souffrances. — Ici l'accord cesse un instant du fait du premier évangéliste qui introduit la pêche du statère, laquelle avait eu lieu à Capernaüm. Puis il recommence au sujet de la grandeur dans le Royaume, qui ne se présente pas d'une manière si concrète dans notre

évangile que Marc IX, 33 suiv. Le trait d'intolérance de Jean Marc IX, 38—41, manque dans notre évangile.

. Le rédacteur était alors préoccupé de l'occasion qu'il trouvait d'insérer sa cinquième série de λόγια. Voy., quant à son indépendance vis-à-vis du contexte et quant aux fragments du Prôto-Marc et aux passages traditionnels qui y sont joints les pp. 94, et 170. — Marc IX, 49—50, présente un enseignement très obscur, que notre rédacteur a omis ou bien dont il a pu penser qu'il avait déjà donné l'équivalent V, 13.

Marc X et Matth. XIX font passer Jésus de Galilée en Judée πέραν τ. Ἰορδάνου. Il est mis à l'épreuve par les Pharisiens sur le chapitre du divorce: incident auquel le premier évangéliste ajoute l'enseignement traditionnel sur les *Eunuques du Royaume* (XIX, 10—12). Il bénit les petits enfants (l'idée du v. 15 de Marc a été déjà exprimée XVIII, 3). Il enseigne au jeune homme riche comment on entre dans la vie éternelle et rend ses disciples attentifs au danger des richesses. Il est à noter que le texte de Matth. XIX, 18, suit l'ordre mazorétique des deux premiers commandements, tandis que Marc X, 19, Luc XVIII, 20 (comp. Rom. XIII, 9, et Jacques II, 11) ont conservé l'ordre hébraïque suivi aussi par les LXX. Puis, sur une question de Pierre, Jésus parle à ses disciples de leurs avantages futurs. L'intention ironique et douloureuse du texte de Marc (μετὰ διωγμῶν) a disparu de celui de notre Matthieu, mais son v. 28 est un passage des λόγια, voy. p. 168. De plus le v. 31 de Marc, semblable au v. 30 de Matthieu, suggère à notre évangéliste de lui annexer (XX, 1—16) la parabole des *Ouvriers de différentes heures*, qu'il regarde à tort comme un développement du principe exprimé XIX, 30. Après quoi les deux évangélistes se réunissent pour raconter la troisième prédiction des souffrances, la demande ambitieuse des fils de Zébédée (l'addition de leur *mère* dans le premier évangile provient sans doute d'un renseignement traditionnel, recueilli dans le désir, beaucoup plus visible chez le premier évangéliste que chez le second, de représenter la conduite des disciples sous le jour le moins défavorable, voy. p. 134), l'enseignement de Jésus sur l'humilité dévouée, et le miracle opéré à Jéricho sur *un* ou *deux* aveugles.

Matth. XXI et Marc XI, Jésus approche de Jérusalem, puis

il y entre monté sur un âne au bruit des acclamations populaires. Nous avons déjà signalé les modifications que le premier évangéliste opère sur le texte commun sous l'influence de sa citation de Zacharie. Il y ajoute de plus (vv. 10 et 11) l'impression produite sur toute la capitale par l'arrivée du *prophète de Galilée*. Mais il oublie le premier acte de la Malédiction du figuier et annexe immédiatement à ce qui précède la purification du temple, plus les louanges des petits enfants : après quoi il raconte avec Marc comment le Seigneur quitta le soir Jérusalem (confondant ainsi en une seule les deux excursions Marc XI, 12 et 19), y revint le lendemain, instruisit ses disciples sur le figuier maudit et sur la puissance de la foi. Il omet XI, 25—26, de Marc. Ce serait une répétition de Matth. VI, 14—15. Après quoi le Seigneur discute avec les prêtres et les anciens sur son autorité et sur le baptême de Jean. Insertion d'une parabole empruntée aux *λόγια*, celle des *deux Fils*, qui développe une pensée exprimée XX, 16, mais qui, en vertu de sa tendance historique (v. p. 18), lui a semblé se rapporter tout spécialement à cette discussion avec les *primores populi*. *Λέγουσιν · ὁ πρῶτος* v. 31, parconséquent *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*, de même que le v. 41, proviennent du pragmatisme historique. Les deux évangélistes concordent de nouveau pour reproduire la parabole des Vignerons (Matth. XXI, 33 suiv. Marc XII, 1 suiv.). Ils enregistrent ensemble la citation du Ps. CXVIII, 22, à laquelle notre rédacteur ajoute v. 43 un fragment des *λόγια* (v. p. 168). Au v. 45 *οἱ Φαρισαῖοι* doit être une insertion de notre évangéliste (comp. Marc XII, 12), assez douteuse dans la situation donnée. Au ch. XXII, la parabole des Noces est amenée par le rapport qu'elle a, aux yeux du rédacteur, avec XXI, 41 et 43. Elle est empruntée aux *λόγια* de Matthieu et développe l'enseignement annoncé XX, 16 : *πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* (comp. XXII, 14). Le v. 7 doit être une glose, analogue à XII, 40, suggérée par le fait accompli de la ruine de Jérusalem et l'étonnement du lecteur voyant que la vengeance du Roi n'était pas décrite. Mais, après cet emprunt aux *λόγια*, le récit redevient parallèle, et les deux premiers évangiles (Matth. XXII, 25 et Marc XII, 13) racontent une tentative exécutée en commun par les Pharisiens et les Hérodiens pour surpren-

dre Jésus sur la question du tribut à César; puis (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Matth. 23; *καὶ* Marc 18) vient la discussion avec les Sadducéens sur la résurrection (le v. 33 de Matth. est un souvenir de Marc 37[b]), l'entretien avec le Scribe sur le plus grand commandement. Il est à noter qu'ici le premier évangéliste a oublié que l'intention du Scribe était droite (Marc. XII, 28 suiv.), et le *εἰδὼς ὅτι καλῶς αὐτοῖς ἀπεκρίθη* s'est changé dans sa pensée en *οἱ δὲ Φαρισ. ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τ. Σαδδ.* De là les autres différences de détail. Enfin les deux évangiles racontent en même temps comment le Seigneur démontrait la vanité de la science rabbinique au sujet de la descendance du Messie, avec la différence que Marc, plus libre sous ce rapport que le premier évangile, donne à la pensée du Seigneur une portée plus vaste. La fin du v. 37 de Marc, déjà exprimée par le v. 33 de Matthieu, est remplacée par la fin du v. 34 du premier.

Les deux évangélistes s'accordent à placer en cet endroit les reproches adressés par Jésus aux Scribes — le premier ajoute *et aux Pharisiens*. C'est en prévision de la sixième série de *λόγια*, voy. p. 99. Ce qui lui fait oublier l'incident du *Denier de la Veuve* Marc XII, 41—44. Les deux évangélistes se rejoignent ensuite Matth. XXIV, Marc XIII, pour raconter les prédictions du Seigneur concernant la ruine du temple et la fin des temps. A quoi le premier annexe sa dernière série de *λόγια*. Voy. p. 102.

D. *La Passion*. — Le rédacteur ayant épuisé ses *λόγια* composera désormais son texte d'après le Prôto-Marc et des renseignements traditionnels.

En effet, Matth. XXVI, 1 suiv. et Marc XIV, 1 suiv. rapportent comment la Pâque, devant arriver deux jours après, le Sanhédrin décréta la mort de Jésus. Mais notre rédacteur fait ressortir avec plus d'insistance que Marc la parfaite connaissance que Jésus avait de sa mort prochaine et la noirceur astucieuse du complot formé contre lui par les chefs de la nation et malgré le peuple (p. 18). Cependant, s'étant rendu à Béthanie, Jésus est oint d'une huile odoriférante et réfute les objections de ses disciples. Alors Judas va trouver les sacrificateurs. Les *τριά-*

κοντα ἀργύρια de Matth. 15 viennent de ce qu'il a déjà le regard fixé sur Zach. XI, 12. Jésus fait préparer la Pâque par ses disciples et, le soir étant venu, se met à table avec les Douze. Il dénonce la trahison de Judas, qui, dans le premier évangile (trait traditionnel) se désigne aussi lui-même; il institue la Ste Cêne et, après avoir chanté l'hymne, se rend avec ses disciples au jardin des Oliviers. Chemin faisant, il prédit la désertion des disciples, sa résurrection, le triple reniement de Pierre. Agonie de Gethsémané. Le parallélisme entre les deux évangiles se prolonge rigoureusement à travers tous ces incidents.

Judas arrive avec une bande armée et trahit son Maître par un baiser. Ici le premier évangéliste a conservé un trait v. 50, qui manque dans notre Marc, mais qui cadre parfaitement avec le point de vue sous lequel notre rédacteur a compris la miséricorde sans bornes du Seigneur. De même, dans l'affaire de l'oreille emportée, sans savoir plus que Marc qui des disciples a tiré l'épée, il ajoute des paroles traditionnelles de Jésus. Le Seigneur reproche ensuite à la bande d'être venue l'arrêter comme un voleur. Marc seul possède ici un trait fort obscur sur un jeune inconnu qui suivait Jésus (XIV, 51—52). Ce trait, insignifiant en lui-même, était de nature à être aisément oublié. Jésus, suivi de Pierre, est mené chez Caïphe. Le Sanhédrin cherche des témoignages contre Jésus et n'en trouve qu'avec peine. L'interrogatoire est dirigé par le Souverain Sacrificateur et, à l'ouïe d'un prétendu blasphème, Jésus est condamné à mort. Dans le récit des mauvais traitements exercés contre lui, il est à noter que d'après Marc ce sont seulement τινὲς qui les exercent, tandis que, d'après notre évangile, c'est le Sanhédrin tout entier qui s'en rend coupable. Pierre renie trois fois son Maître et sort pour pleurer.

Matth. XXVII, 1; Marc XVI, 1. Le matin venu, le Sanhédrin rassemblé fait conduire Jésus à Pilate. Mais ici notre rédacteur insère la tradition à lui connue sur la fin du traître. Le texte des LXX sur Achitophel et les paroles de Zach. XI, 12, servent de guide à sa plume. Après quoi il revient au Prôto-Marc pour raconter avec lui (Marc XV, 2) l'interrogatoire de Pilate. Seulement il intercale v. 19 le songe de la

femme de Pilate, puis vv. 24—25 l'acte symbolique du Procurateur et la malédiction que le peuple prononce sur lui-même. Barabbas est préféré à Jésus, qui subit la flagellation et est condamné au supplice de la croix. La scène du couronnement d'épines, la rencontre de Simon de Cyrène, la crucifixion sur Golgotha entre deux brigands (1), les insultes des passants, des prêtres et des larrons crucifiés sont racontés parallèlement dans les deux évangiles, si ce n'est que le premier modifie le v. 34 d'après le Ps. LXIX, 22, comme il formule v. 43 les injures des prêtres et des Scribes dans les propres termes que le Psalmiste (XXII, 19) met dans la bouche de ses ennemis. Depuis la 6me heure les ténèbres couvrent la terre. A la neuvième Jésus prononce les premiers mots du Ps. XXII, ce qui est l'occasion d'une méprise insultante de la part des gardiens. Il y a, sous ce rapport, une légère différence entre Matth. 48—49 et Marc 35—36, qui nous parait militer en faveur de l'originalité supérieure de celui-ci : en effet on a pu s'étonner que le même homme eût pitié des souffrances du Crucifié tout en se moquant de lui ; l'inverse ne serait pas concevable. Jésus meurt. Le grand rideau du temple se déchire du haut en bas : à quoi le premier évangéliste ajoute la tradition sur un tremblement de terre et des résurrections coïncidant avec ce moment (51—53). Le centurion confesse la divinité du Crucifié. Les femmes venues de Galilée (noms identiques) avaient vu de loin le supplice. Mais, sur le soir, Joseph d'Arimathée va demander le corps à Pilate (le v. 44 de Marc est sans parallèle) et lui rend

(1) Une nuance remarquable distingue les deux récits au sujet de l'inscription sur la croix. Marc considère comme allant de soi-même qu'un condamné à mort ne soit pas exécuté sans qu'un écriteau indique la cause de la condamnation. De là son texte XV, 26 : *Καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη κτε.* Matthieu, au contraire, signale cet incident comme une particularité curieuse, et en cela il est imité par Luc XXIII. 38 : *Ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ κτε.* et par Jean XIX, 19 : *ἔγραψε δὲ καὶ τίτλον κτε.* Ceci est une preuve du point de vue romain du second évangile, puisque c'était la législation romaine qui stipulait l'obligation de l'écriteau pour tous les genres de supplice. C'était le *Titulus.* Comp. Winer, *Bibl. RWB.* art. *Kreuzigung.* Comp. aussi ce qui a été déjà dit p. 140 à propos du divorce.

les derniers honneurs. Les femmes sus-nommées assistent à ces honneurs funèbres.

E. *La Résurrection.* — Le récit commence dans le premier évangile par l'enregistrement d'une tradition qui lui est parvenue concernant les précautions demandées et obtenues par le Sanhédrin en prévision d'un enlèvement. Le matin du 3me jour (1), les femmes se rendent au tombeau (Matth. XXVIII, 1; Marc XVI, 2). Marc seul nous apprend qu'elles apportaient des aromates avec l'intention d'embaumer le corps. Cette donnée, qui prouve combien peu les disciples s'attendaient à une résurrection, ne pouvait coïncider avec le point de vue de notre évangéliste, d'après lequel les ennemis eux-mêmes du Seigneur se rappelaient que Jésus avait prédit sa résurrection (XXVII, 63). L'apparition subite d'un être mystérieux (νεανίσκος selon Marc, ἄγγελος selon Matthieu) les effraie beaucoup, mais elles apprennent de lui que le Seigneur est ressuscité. Ici encore le texte du premier évangile porte l'empreinte d'une extension traditionnelle. *Καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας* v. 2, et la pierre est ôtée par l'ange en personne qui s'assied dessus. Le v. 3 rappelle XVII, 2; le v. 4 se rattache au récit de la garde mise au tombeau. Le texte de Marc est évidemment selon nous la base de cette amplification traditionnelle, ayant pour but de répondre à deux questions qu'il faisait poser sans les résoudre: Qu'était-ce que le νεανίσκος qui avait parlé aux femmes? Qui avait ôté la pierre? Il fallait dire aussi ce qu'étaient devenus les gardiens du tombeau. Notre évangéliste n'insiste pas comme Marc sur la terreur qui dominait les femmes revenant du sépulcre Cela est

(1) Notre idée des rapports qui unissent les deux premiers évangiles explique l'obscure formule dont Matth. XXVIII, 1, se sert pour désigner le moment où les femmes vont au sépulcre. *Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* sont tout simplement les premiers mots réunis des vv. 1 et 2 Marc. XVI. Ce qui rend cette phrase obscure, c'est que notre évangéliste, tout en ayant retenu les deux dates, a oublié ce que firent les femmes *διαγενομένου τοῦ σαββάτου*. *Ὀψὲ* signifie ici vaguement *le soir du sabbat* ou *après le sabbat* et tend à décrire l'excursion des femmes comme ayant eu lieu pendant la nuit du samedi au dimanche, vers l'heure de l'aurore.

naturel dans son cours d'idées, fondé sur une attente générale d'une résurrection du Crucifié. Cependant l'apparition de Jésus lui-même aux femmes Matth. XXVIII, 9, et la répétition de l'ordre donné déjà par l'ange semble bien supposer que celles-ci, comme le dit Marc XVI, 8, n'étaient pas disposées à parler. — A partir de là, la ressource de la comparaison avec le Marc canonique nous manque. Nous avons énoncé p. 174 les motifs graves qui nous portent à considérer la suite du récit chez Matthieu, sauf la corruption des soldats qui, comme tout ce qui les concerne, relève de la Paradosis, comme le seul document de la terminaison primitive du Marc originel. Nous y voyons racontée cette apparition en Galilée qu'en tout cas le Prôto-Marc prévoyait dans l'histoire antérieure (comp. Matth. XXVI, 32; Marc XIV, 28). Il nous est impossible de savoir jusqu'à quel point nos vv. 19—20, condensation de la doctrine chrétienne, germe d'où sortit plus tard le Symbole apostolique, reproduisent les termes mêmes du Prôto-Marc. En tout cas, qu'ils les aient reproduits ou qu'ils aient plus ou moins subi l'empreinte de sa rédaction, nous devons les regarder comme cadrant entièrement avec les vues dogmatiques et religieuses du rédacteur lui-même.

Avant de quitter ce sujet, nous devons faire observer que le point de vue qui a présidé à cette rédaction a été celui d'un écrivain consciencieux, quelquefois embarrassé dans la combinaison de sources différentes, mais qu'on ne saurait accuser d'avoir voulu dénaturer l'histoire au profit d'une tendance dogmatique ou ecclésiastique. Cela surtout est évident quand on pense à la manière dont l'antiquité comprenait le travail historique. Les seules choses que l'on pourrait à la rigueur lui reprocher, seraient les légères modifications qu'il fait subir à des textes déjà écrits, soit pour rendre plus saillantes la bienfaisance et la compassion de Jésus pour son peuple, soit pour mettre ses récits en accord plus intime avec les prophéties qu'il croit réalisées par l'histoire de Jésus. Mais les modifications du premier genre, à supposer qu'elles l'eussent conduit à des inexactitudes de détail, proviennent après tout d'un sentiment juste et vrai de l'état des choses tel qu'il fut réellement; celles

du second genre, à son point de vue, sont loin de pouvoir être un argument contre sa bonne foi. On peut relever, dans sa manière de procéder, beaucoup de naïveté, quelquefois des étrangetés; peut-être même une critique sévère pourrait-elle parfois prononcer le mot de maladresse. Mais on n'est jamais en droit d'accuser ses intentions. Il a fait ce qu'il croyait pouvoir faire avec les documents qu'il avait à sa disposition, et les phénomènes les plus extra-historiques de sa rédaction ne dépassent pas les limites que nous définissons en disant qu'il a travaillé ὡς δυνατὸς ἦν καὶ ὡς συνῆκε.

§ 3. *Lieu de la Rédaction.*

Le caractère souvent rabbinique de la rédaction, l'emploi de deux sources originales, dont l'une était hébraïque, se rattachant l'une et l'autre à la personne de deux apôtres palestins, le caractère galiléen de la Paradosis consultée, tout nous induit à présumer que cet évangile a été rédigé, soit en Palestine, soit non loin de ce pays. Les lecteurs, en vue desquels il a été écrit, étaient eux-mêmes habitans ou de la Palestine, ou des lieux circonvoisins. Car l'auteur ne se donne pas une seule fois la peine d'expliquer une coutume ou de décrire une localité.

En même temps observons que cet auteur, tout en parlant des Juifs à la troisième personne (XXVIII, 15), tout en regardant la ruine de Jérusalem comme naturelle et méritée (XXII, 7; XXVII, 25), tout en faisant preuve d'un universalisme absolu XXVIII, 19, est encore profondément Juif dans son apologétique, dans ses vues messianiques et dans mainte expression ἁγία πόλις, τόπος ἅγιος (IV, 5; XXIV, 15; XXVII, 53) etc. Il y a chez lui comme une double conscience, celle du Juif et celle du Chrétien, sans qu'on puisse dire que la pénétration soit complète ou que l'une ait absorbé l'autre. Cette réunion de circonstances nous amène en face d'une supposition que nous pourrons bientôt transformer en affirmation.

Lorsque les Juifs revinrent de l'exil, la colline de Sion fut le

point qui les attira dans son orbite et autour duquel gravitèrent les diverses caravanes à mesure qu'elles reprirent la route du pays. Le Judaïsme proprement dit se constitua avec toute sa rigueur dans la Judée proprement dite et Jérusalem repeuplée fut désormais la capitale de l'orthodoxie rabbinique. Mais le jour vint où la population multipliée fut à l'étroit dans l'ancien royaume de Juda et des colonies durent fréquemment en partir pour s'établir ailleurs. Laissant de côté la Samarie et son peuple hérétique, elles allèrent chercher de bonnes terres et du commerce dans la Galilée. Le chap. XLVII d'Ezéchiel fait visiblement allusion à des migrations dirigées vers cette région (partic. v. 8). Elles y apportèrent l'esprit théocratique de la Palestine méridionale et n'eurent pas de peine à l'inoculer aux Israélites qui avaient échappé aux déportations de la période précédente. Ceux-ci, d'ailleurs, depuis les grands malheurs nationaux, n'étaient plus indisposés contre Jérusalem comme l'avaient été leurs pères. Pourtant la Galilée, surtout dans le Nord, comptait beaucoup de payens parmi ses habitants (Josèphe, *Vita*, 12 ; Strabon XVI, 760 ; Matth. IV, 15, *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*). Dans ce pays fertile, favorisé par le commerce de transit avec l'Asie centrale, la population devenue exubérante (comp. Jos. *Bell. Jud.* III, 3, 1) avait envoyé au-delà du Jourdain de nouveaux essaims qui s'étaient aussi établis dans des régions en grande partie payennes; c'est-à-dire dans ces territoires ultra-jordaniques qui formaient, en descendant depuis Bérée jusqu'aux environs de la Mer morte, l'Abilène, l'Iturée, la Gaulonite, la Décapole et la Pérée. Les rapports avec la Galilée demeurèrent étroits. Les caravanes galiléennes, pour aller à Jérusalem, traversaient habituellement la Décapole et la Pérée pour éviter la Samarie. De là une certaine communauté de jalousie contre les Juifs de Judée, provoquée par la hauteur avec laquelle ceux-ci considéraient leurs co-religionnaires qui ne demeuraient pas comme eux à l'ombre du temple et sous l'influence directe de la grande école rabbinique. Certaines différences de langage, de mœurs et même d'observances légales (voy. Winer, *Bibl. RWB.* I, p. 422) suivirent et alimentèrent tout-à-la-fois cette opposition.

Du reste elle n'alla jamais jusqu'à la rupture ouverte et, en somme, l'orthodoxie judaïque fut aussi l'orthodoxie galiléenne. Voyez comme Marc relève le caractère hiérosolymite des Scribes

qui attaquent le Seigneur, III, 22, VII, 1, comme pour montrer qu'ils venaient du foyer classique du rabbinisme (comp. μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν Matth. II, 1). Seulement l'éloignement du temple donna plus d'importance aux synagogues et inspira un attachement moins fanatique aux formes légales. Jérusalem se trouvait ainsi au foyer d'ellipses concentriques, lesquelles allaient toujours en diminuant d'intensité, à mesure qu'elles se confondaient peu-à-peu avec les pénombres du paganisme circonvoisin. Naturellement le christianisme judæo-chrétien dut faire aisément des disciples dans ces contrées, pour les habitants desquelles le titre de Nazaréen porté par Jésus, l'origine galiléenne de presque tous ses apôtres, étaient des arguments en sa faveur, non moins que l'opposition qu'il avait rencontrée auprès des autorités religieuses de Jérusalem. Une circonstance vint condenser encore l'église juive-chrétienne au-delà du Jourdain. Lorsque la guerre avec les Romains éclata, la Galilée fut la première envahie (voy. Josèphe, *Bell. Jud.* III). Vespasien occupa d'abord l'ouest du pays, parallèlement à la mer, s'empara de Jotapa, puis s'étendit jusqu'à Joppe. Parconséquent ceux des Galiléens qui voulurent prévenir par la fuite les malheurs de l'invasion, durent se réfugier dans les pays ultrajordaniques. Les Chrétiens surtout, qui s'attendaient à un châtiment mérité par l'incrédulité de la nation — l'Apocalypse et les λόγια en font foi — se trouvèrent parmi les émigrés. C'est le même part que prirent les chrétiens de Jérusalem qui se réfugièrent à Pella (1). Au second siècle, on trouvait encore

(1) Ainsi s'expliquerait ce qu'Épiphane, aveuglé par son fanatisme, n'a pu comprendre. Il regarde Pella comme le lieu d'origine des deux hérésies Nazaréenne et Ébionite, comme s'il n'y en avait pas eu avant cette émigration. Ceci est absurde comme le personnage d'Ébion auquel il attribue la seconde secte. Mais ce qui serait très vraisemblable, c'est que la double émigration, galiléenne et hiérosolymite, se rencontrant au de-là du Jourdain, ait fait ressortir plus qu'auparavant les nuances qui distinguaient déjà les Chrétiens de la Galilée de ceux de Jérusalem. Ceux-ci devaient être les plus opiniâtres dans le légalisme. On dirait que les noms des deux sectes s'y prêtent et que les Chrétiens de Galilée se sont appelés *Nazaréens* avec autant de fierté que ceux de Jérusalem pouvaient se dire les *pauvres*. (Gal. II, 10; Act. XI, 29 etc.)

des descendants de la famille de Jésus dans la Batanée, à Nazaron et à Kochaba, κωμῶν Ἰουδαϊκῶν, situés en face de la Galilée et de l'autre côté du Jourdain (comp. Eusèbe, *H. Eccl.* I, 7, 14, d'après Julius Africanus).

L'Église chrétienne dans cette contrée fut donc ἐκ περιτομῆς. Mais comme nous voyons deux tendances, l'une libérale, l'autre exclusive, dans le sein du judéo-christianisme, lorsqu'il était l'orthodoxie, — de même, par la suite, on distingue deux sectes judéo-chrétiennes, lorsque, par le développement continu de l'Église et de la doctrine l'orthodoxie primitive fut devenue l'hérésie. Les Nazaréens sont les judéo-chrétiens modérés, les Ébionites sont les judéo-chrétiens rigides. Épiphane, avec ce manque absolu de sens historique qui le distingue, sait à peine discerner les uns des autres. Toutefois il leur consacre une étude à part dans son livre sur les Hérésies. Il relève chez les premiers leur prédilection pour le nom de *Nazaréens*, reconnaissant que primitivement tous les chrétiens portaient ce nom, leur fidélité à la loi, leur animadversion contre les Juifs (πάνυ δ'οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν), leur connaissance de l'hébreu et la possession de l'évangile selon S^t^. Matthieu en hébreu, πληρέστατον, tandis que les Ébionites (Hær. XXX) n'en ont qu'une recension mutilée et corrompue. Ils sont répandus, ajoute-t-il, dans la région de Bérée, en Célésyrie, dans la Décapole vers Pella et à Kochaba dans la Batanée. Jérôme, nous l'avons vu p. 44, a trouvé le texte hébreu de l'évangile de Matthieu chez les Nazaréens de Bérée en Syrie. Il nous dit ailleurs (*Ep. ad August.* 112, c. 13; al. op. 89) : *Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judæos hæresis est, quæ dicitur Minæorum et a Pharisæis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaræos nuncupant, qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit — sed dum volunt et Judæi esse et Christiani, nec Judæi sunt nec Christiani.* Dans son *Comment. ad Esaïam* XXIX, 20, le même Jérôme nous dit que ces Nazaréens appliquent aux Scribes et aux Pharisiens la prédiction menaçante du prophète que *nos super diabolo et angelis ejus intelleximus*, parce que *illudebant populo traditionibus pessimis et ad decipiendos simplices.* Ailleurs, *ad Jesaïam* IX, 1, il

nous dit qu'ils reconnaissent la légitimité des missions de Paul, *novissimus apostolorum omnium*, parmi les Gentils, que pourtant il sont (*ibid.* I, 12) *Ebionitarum socii*, se distinguant d'eux en ceci qu'ils ne considèrent les observances légales comme obligatoires que pour les Juifs et les descendants de la race d'Israël. Eusèbe (*H. Eccl.* III, 27) distingue, à côté des Ébionites, qui ne voient en Jésus qu'un homme *λιτὸν καὶ κοινὸν*, né de Joseph et de Marie, d'autres Judæo-chrétiens *ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος μὴ ἀρνούμενοι γεγονέναι τὸν Κύριον*, et qui cependant se rapprochent des Ébionites, parce qu'avec eux ils continuent de rendre *τὴν σωματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν*. Il leur attribue, contrairement à Jérôme, une grande aversion contre Paul qu'ils disent *ἀποστάτην τοῦ νόμου*. Mais cela tient peut-être uniquement à la différence des époques auxquelles appartiennent respectivement les deux écrivains. Au surplus les deux jugements sur l'apôtre Paul ont pu coexister dans le sein du même parti. Origène (*c. Cels.* V, 61) parle des *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* (comp. 65, *Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι*), *ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ'ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους*. Dans un autre passage (*Comm. in Matth. Tom.* XVI, 11, p. 733. T. III, ed. Delarue) la même distinction est reproduite en termes identiques. — Justin Martyr nous parle de Judæo-chrétiens, qui joignent l'observation de la loi à l'espérance chrétienne et qu'il faut recevoir comme frères, du moment qu'ils ne veulent pas contraindre les autres à la même observance, mais il y a d'autres Juifs convertis qui voudraient exercer cette contrainte et qu'il ne peut recevoir de même (*Dial.* c. 47). De plus, c. 48, il fait mention de chrétiens croyant à la naissance purement humaine de Jésus. Irénée et Tertullien ne paraissent pas connaitre une telle distinction et ne parlent que des Ébionites foncés, observateurs rigides de la Loi et ne voyant qu'un homme ordinaire en Jésus. Cela suppose que de leur temps le Nazaréen modéré et tolérant pour les chrétiens d'entre les Gentils n'était pas encore considéré comme membre d'une secte en dehors de la grande Église. Le nom de Nazaréen est pour Tertullien le nom que les Juifs donnent à tous les chrétiens (*adv. Marc.* IV, 8) : *Unde et ipso nomine — Nazaræo — nos Judæi Nazaræos appellant.*

Il résulte de là que le Judæo-christianisme faisant secte des temps ultérieurs est partagé en deux tendances, l'une plus rigide, l'autre plus libérale, et que plus on remonte vers l'origine de l'Église, plus la distinction entre la tendance libérale et le reste de l'Église devient insensible, au point que les premiers hérésiologues ne la connaissent pas encore. Il en résulte aussi que les idées particulières à ce Judæo-christianisme libéral, telles qu'elles ressortent des descriptions qui nous en sont faites lorsque le caractère d'une secte à part lui était généralement reconnu, idées qui devaient être déjà les siennes lorsqu'il n'était pas positivement séparé de l'Église universelle, correspondent exactement au point de vue de la rédaction du premier évangile. Juif par ses idées, par sa logique, par la forme extérieure de sa piété, universaliste très décidé, mais regardant les missions universelles comme l'apanage des Douze, et ne semblant pas du tout se préoccuper de la destination spéciale de Paul, croyant à la naissance miraculeuse du Messie, très mal disposé à l'égard des Scribes, des Pharisiens, des autorités religieuses de son peuple, joignant bout à bout sans en chercher bien avant la conciliation des éléments hétérogènes — par ex. la généalogie davidique et la conception par le S[t] Esprit, la condamnation du peuple Juif et le but spécialement déterminé en sa faveur de la venue du Messie (I, 21; XXVII, 25), la mission des Douze circonscrite en Palestine (X, 5, 23) et l'ordre qui leur est donné d'évangéliser le monde (XXVIII, 19) — il est, qu'on me passe le mot, juif par en-bas, chrétien par en-haut. Il représente exactement ce point du développement judæo-chrétien, où le principe spiritualiste déposé par Jésus dans l'enveloppe du Judaïsme l'a déjà percée et fait éclater par places. La fleur est en voie d'éclosion; toutefois le bourgeon qui la contenait reste entr'ouvert et, presque détaché de la tige, n'est pas encore tombé. Il est parfaitement inutile de parler avec Kœstlin et quelques autres d'une *Katholische Bearbeitung*, d'un remaniement dans le sens du prôto-catholicisme, qui aurait rendu acceptable par l'Église orthodoxe du second siècle un monument de l'ébionitisme originel. Il y eut une période où l'Évangile judæo-chrétien selon S[t] Matthieu fut l'expression de la catholicité en voie de formation, et cette période fut celle de sa rédaction

même. Il fut dès lors entraîné dans le courant catholique et il lui arriva ce qui est toujours arrivé aux écrits acceptés et sanctionnés par la tradition : c'est-à-dire que le moment vient où l'on ne sent plus la différence entre la conscience dogmatique dont ils sont l'expression et celle des siècles ultérieurs. Irénée et Tertullien y liront comme nous la généalogie davidique, la définition du champ de mission ouvert aux Douze, la convenance d'observer le rituel légal, la rapidité avec laquelle se succèderont la ruine de Jérusalem et la Parousie, mais ils n'en sentiront plus la portée. Il faudra, pour qu'elle soit sentie de nouveau, que, non non seulement le libre examen, mais encore le sens critique, fruit tardif et assuré de celui-ci, soient reconquis par l'Église.

Oui, notre premier évangile est une production du Judæo-christianisme en voie de développement universaliste et anti-judaïque. Si son rédacteur était un Galiléen réfugié de l'autre côté du Jourdain au temps de la guerre romaine, dans la Décapole, vers la Batanée, ou à Pella, tout s'expliquerait au mieux. N'est-ce pas dans les mêmes lieux que plus tard Épiphane et Jérôme rencontrent les Nazaréens, devenus insensiblement une secte, mais toujours plus sympathiques à la grande Église que les Ébionites, et *n'étant ni Juifs ni Chrétiens*, comme le dit spirituellement Jérôme, à force de vouloir concilier ce qui, au bout d'un certain temps, devait être inconciliable, la vieille outre et le vin nouveau? N'est-ce pas là enfin que se trouvent encore au second siècle des parents du Seigneur, s'occupant de rétablir la descendance davidique, dont Hérode aurait détruit les documents officiels (Eusèbe, *H. Eccl.* I, 7)?

Il est un rapprochement, qui n'a pas, à ma connaissance, été suffisamment relevé et qui plaide fortement à l'appui de ce qui précède.

C'est dans ce même milieu judæo-chrétien, préoccupé à la fois de recherches exégétiques sur l'A. Testament et de discussions sur la christologie, qu'apparaissent au second siècle les versions d'Aquilas, de Théodotion et de Symmaque.

Aquilas (comp. Irénée *adv. Hær.* III, 24; Eusèbe, *H. Eccl.* V, 8; *Demonstr. Evang.* VII, 1; Jérôme, *Ep. ad Pamm.* Opp.

IV, 2, p. 255; Épiphane *De Pond. et mens.* c. 14) aurait été converti au Christianisme par *les apôtres* (!) revenus de Pella, sous l'empereur Adrien, qui l'avait chargé de reconstruire Jérusalem ou *Aelia Capitolina*. Puis, pour des motifs plus ou moins mondains, il aurait embrassé le Judaïsme et, dans l'intérêt de ses nouveaux co-religionnaires, il aurait opéré une version grecque de l'Ancien Testament, se distinguant avantageusement de celle des LXX — parconséquent aussi des citations de notre évangéliste — par une fidélité beaucoup plus littérale vis-à-vis du texte hébreu. Par là beaucoup de passages, interprétés comme messianiques par les Chrétiens, perdaient toute valeur apologétique. Aussi les Pères le lui reprochent-ils avec amertume. D'après Irénée les Ébionites ou judaïsans rigides se servaient de cette version qui dut voir le jour vers l'an 130. — Théodotion (Irénée III, 24; Eusèbe *H. Eccl.* V, 8) est un prosélyte Juif; d'après Jérôme un *judaizans hæreticus*. Il aurait écrit vers 160, dans le but aussi de corriger le texte des LXX. — Enfin Symmaque, contemporain de l'empereur Sévère (193—211) nous ramène en Palestine. Eusèbe (*H. Eccles.* VI, 17; *Demonstr. Evang.* VII, 1) et Jérôme (*Comm. ad Habac.* III; *Catal. Script. eccl. de Origene*), ainsi que les documents syriaques (*Assemani Biblioth. Orient.* II, p. 278, III, 1, p. 17) en font un ébionite. Ce qui est très important à notre point de vue, c'est le fragment qu'Eusèbe lui consacre et dont il appert que des écrits lui sont attribués dans lesquels il prend à tâche de défendre l'ébionitisme contre l'évangile de Matthieu (1).

Que résulte-t-il de là? C'est qu'un mouvement exégétique très considérable s'est manifesté pendant tout le second siècle au sein du Judæo-christianisme, et que, du côté le plus rigide, on a sans cesse tendu à prévenir par une traduction plus littérale du texte hébreu les arguments que la tendance opposée tirait du texte des LXX. Celui-ci devait naturellement susciter moins d'objections au sein des Judæo-chrétiens libéraux, et sa diffusion dans

(1) Euseb. *H. Eccl.* VI, 17. *Τῶν γε μὴν ἑρμηνευτῶν αὐτῶν δὴ τούτων ἰστέον, Ἐβιωναῖον τὸν Σύμμαχον γεγονέναι. — — καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.*

toute l'Église, son autorité reconnue au loin les détournait de recourir à une version qui leur fût particulière. Notre évangéliste, comme nous l'avons vu, dans ses citations de l'Ancien Testament, dans les traditions qu'il consulte et reproduit, est certainement de ce côté judæo-chrétien qui assignait au texte des LXX une valeur, pour ainsi dire, égale au texte hébreu. Nous avons relevé ch. I, § 5, le trait commun aux trois versions ébionitiques, qui consiste à corriger les LXX, et parconséquent notre évangéliste, sur Ésaïe VII, 14, ainsi que le passage où Justin Martyr (*Dial.* 71) reprochait vers 160 aux Juifs de traduire inexactement le mot du prophète. Et il s'agit précisément de la question qui devait toujours plus séparer l'une de l'autre les deux branches du Judæo-christianisme.

Tout nous ramène donc, les amis comme les adversaires de notre évangile, vers ce milieu *nazaréen* ou judæo-chrétien libéral, et parconséquent vers ces régions avoisinant le Jourdain, où les Nazaréens eurent leurs principales agglomérations. Mais il y a plus. Dans la rédaction elle-même de notre évangile nous trouvons trois indices qui, par eux-mêmes, seraient ou insignifiants ou trop obscurs, mais qui, considérés à la lumière de tout ce qui précède, deviennent des preuves formelles de notre assertion.

Ainsi serait-ce l'effet d'un pur hasard que dans les textes très parallèles Matth. III, 5 et Marc I, 5, le premier évangéliste se distingue par l'addition d'un nom de lieu inconnu chez Marc :

Matth. III, 5.	Marc I, 5.
Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου.	*Καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες.*

Pourquoi cette addition de la *περίχωρος τ. Ἰορδάνου* chez le premier évangéliste, si ce n'est à cause d'un intérêt local ?

Dans l'énumération des populations de lieux divers qui sui-

vent le Seigneur (avant le Sermon de la Montagne chez Matthieu, avant le choix des Douze chez Marc), énumération qui forme un véritable parallèle entre les deux évangiles, nous remarquons un phénomène analogue :

Matth. IV, 25.	Marc. III, 7b—8.
Καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.	*Καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἠκολούθησεν· καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ οἱ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα.*

Le premier évangéliste, abrégeant selon sa coutume cette longue énumération de Marc, a laissé de côté l'Idumée et le pays de Tyr et de Sidon, c'est-à-dire les deux extrémités N. et S. de la Palestine cis-jordanique, mais il a eu soin d'insérer la Décapole.

Enfin il est un parallèle des plus remarquables, qui ne s'explique que dans la supposition où notre évangile a été rédigé à l'Est du Jourdain. Relevé par Delitzsch (Rudelbach's *Zeitschr.* XI, 494), abandonné ensuite par lui sans que je connaisse les motifs de cette rétractation, mais repris par Kœstlin (*Syn. Evangg.* p. 35), il emprunte à tout ce qui précède une lumière éclatante.

Matth. XIX, 1.	Marc X, 1.
Ὁ Ἰησοῦς — μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.	— — *ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ* (text. rec. *διὰ τοῦ*) *πέραν τοῦ Ἰορδάνου.*

Marc dit que Jésus se rendit vers les frontières de Judée *et* au-delà du Jourdain, voulant dire simplement par là qu'il suivit la route habituelle pour se rendre de Galilée en Judée sans passer par la Samarie. Le texte reçu a eu pour but de préciser l'expression un peu flottante de la leçon primitive. — Notre

évangéliste de son côté s'approprie la donnée et les expressions littérales de Marc, mais il nous dit que *Jésus alla vers les frontières de la Judée au-delà du Jourdain.* Sans doute, si nous n'avions pas d'idée arrêtée sur les rapports des deux premiers évangiles, si nous devions nous restreindre au sens possible du texte de Matthieu, la conclusion que nous tirons de là ne serait pas rigoureuse, on pourrait encore voir dans le texte allégué une indication topologique vague et susceptible de bien des sens. C'est sans doute ce qui arrête les commentateurs du premier évangile qui contestent cette observation. Mais en face de ce parallélisme étroit et quand on se demande pour quel motif, conscient ou inconscient, les deux contrées distinguées par Marc n'en font plus qu'une seule sous la plume de notre évangéliste, *la Judée au-delà du Jourdain*, il est impossible de ne pas considérer comme évident que cette transformation et la rédaction, dont elle fait partie, ont été opérées à l'Est du Jourdain.

§ 4. *Date de la Rédaction.*

Pour fixer approximativement la date de la rédaction du premier évangile, nous avons des *inductions internes* et des *inductions externes* à faire valoir.

Inductions internes. — Il faut nécessairement placer cette rédaction après l'an 60, date approximative de la rédaction des λόγια, après l'an 75, date approximative de la rédaction du Prôto-Marc. Les caractères de la tradition enregistrée, les illusions d'optique concevables seulement à l'égard d'un passé déjà distant du spectateur, le développement remarquable d'un Judæo-christianisme s'épanouissant de lui-même et sans avoir passé par la filière du paulinisme, sont autant de motifs pour avancer la date de la rédaction le plus qu'il nous sera possible, sans rompre d'autre part avec les exigences posées par les sources transcrites et la rédaction elle-même.

Une observation importante à faire avant tout. Autre est l'appréciation d'un passage *écrit pour la première fois* en connexité avec certains événements ou certains hommes dont la date est

déterminée, autre sera l'appréciation du même passage, s'il est *transcrit* et emprunté à des sources déjà répandues. Sans doute un auteur écrivant au second siècle n'aurait pas pu laisser sous leur forme canonique X, 23; XVI, 28; XXIV, 29; et nous pouvons affirmer que ces passages n'ont été écrits pour la première fois qu'à une époque où ils pouvaient s'accorder parfaitement avec la situation du moment. Mais aussi nous devons admettre qu'un rédacteur ultérieur, les trouvant déjà formulés dans des sources respectables et faisant autorité, n'a pas cru nécessaire d'en modifier les termes, tant qu'il a été *rigoureusement possible* de croire à leur exactitude. Ainsi, qu'une seule ville d'Israël, à sa connaissance, n'ait pas encore été évangélisée; qu'un seul apôtre, Jean par exemple, vive encore, et cela suffira — non pas, je le répète, pour qu'un écrivain rédige pour la première fois et sous leur forme actuelle des passages comme X, 23 et XVI, 28, — mais bien pour qu'un rédacteur, les trouvant déjà revêtus d'une autorité reconnue, se défende à lui même d'en changer un seul trait. L'indication chronologique sera même pour lui d'autant plus précieuse qu'il en conclut que l'on touche à la limite extrême en dehors de laquelle elle ne serait plus vraie. Nous pouvons appliquer aussi ces remarques à XXIV, 34. Quant au passage XXIV, 29, c'est lui surtout qui nous force à ne pas trop avancer la date de la rédaction, mais il ne doit pas non plus nous forcer de la reculer, comme on le veut souvent, jusqu'au moment même de la prise de Jérusalem. Sans doute le Prôto-Marc qui l'a écrit le premier, n'aurait pas eu l'idée de le rédiger ainsi après l'an 75, mais son transcripteur a pu le reproduire, sans y rien changer, dans la période 80—90. Une circonstance surtout le lui aura permis. Une fois la guerre juive terminée et les événements indiqués au v. 24 accomplis, il ne s'est rien passé d'extraordinaire dans l'histoire de l'Église. Une grande paix relative a succédé aux jours d'orage et ce calme, qui semble annoncé au v. 22, permet de croire que dans sa bonté pour ses élus Dieu a abrégé la θλίψις μεγάλη, de telle sorte que si elle avait eu sa longueur naturelle, l'εὐθέως du v. 29 eût été littéralement exact. De plus le point de vue universaliste de l'auteur le porte instinctivement à se faire à l'idée d'un intervalle suffisant entre la destruction du Temple et la Parousie, pour que l'ordre suprême du Sei-

gneur reçoive sa réalisation. — La période 80—90 nous parait donc seule répondre aux exigences de divers genres que toutes ces considérations nous indiquent.

Inductions externes. — Si l'autorité théopneustique attribuée plus tard par l'Église à la lettre des livres saints leur avait été reconnue dès les premiers jours, il serait sans doute surprenant de ne pas trouver de traces positives et irréfutables de leur existence avant le milieu du second siècle. Mais si l'on se place dans la situation historique, si l'on se rappelle que, longtemps encore, l'Église usa de la tradition orale à côté et même quelquefois au-dessus des livres évangéliques; qu'elle conserva d'ailleurs, non moins longtemps, vis-à-vis de ceux-ci une grande liberté de citation; si l'on ajoute, pour ce qui concerne notre évangile, qu'il fut écrit en vue de besoins locaux et dans un milieu qui suivait plus qu'il ne dirigeait le mouvement religieux et théologique de la société chrétienne, on ne pourra s'étonner du fait que son emploi général dans l'Église ne soit visible qu'assez tard.

Il est d'ailleurs une méthode assez sûre pour écarter les difficultés bien connues qui s'opposent à une démonstration suffisante de l'emploi des évangiles canoniques par les plus anciens écrivains : il faut voir si des traces irrécusables de leur existence antérieure peuvent se découvrir dans des écrits relevant de tendances différentes ou opposées entr'elles, de manière qu'on en doive conclure qu'ils faisaient partie des livres généralement lus et acceptés dans l'Église. Il est clair qu'une période assez longue a dû s'écouler entre leur rédaction et cette acceptation générale.

C'est ainsi que nous relèverons des traces positives de la préexistence de notre évangile dans les *Homélies Clémentines* (150—160), dans les écrits de Justin Martyr (mort vers 166) et dans les Épitres attribuées à Ignace (vers 160—170).

Dans les *Hom. Clem.* (ed. Dressel, 1853) II, 17, Jean Baptiste est distingué du Fils de l'homme et en même temps hautement relevé par les mots : *ὁ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν πρῶτος.* — Comp. Matth. XI, 11, passage spécial au 1er évangile.

Ibid. XVII, 7: *Οἱ ἄγγελοι τῶν ἐν ἡμῖν ἐλαχίστων πιστῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἑστήκασι θεωροῦντες τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς διαπαντός.* — Comp. Matth. XVIII, 10. — *Ἵνα οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ αὐτὸν ἰδεῖν δυνηθῶσιν, ἵνα χαρῶσι δι' ἅτινα ὑπέμειναν.* — Comp. Matth. V, 8. Même remarque.

XVIII, 15: *Ἐξομολογοῦμαί σοι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν.* — Comp. Matth. XI, 25; XXI, 16. — *ibid. ἅτινα ἦν κρυπτὰ σοφοῖς, ταῦτα νηπίοις ἀπεκάλυψεν ὁ πατήρ* (donné comme parole du Seigneur, *ὁ κύριος — εἰρήκει*). — Comp. Matth. XI, 25. — *Ibid.*: *ἀνοίξω τὸ στόμα μου ἐν παραβολαῖς, καὶ ἐξερεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* — Comp. Matth. XIII, 35. Cette dernière concordance surtout est significative, puisqu'elle se rapporte à une citation personnelle du rédacteur canonique du premier évangile.

XIX, 2: *εἰ ὁ Σατανᾶς τὸν Σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη, πῶς οὖν αὐτοῦ στήκῃ ἡ βασιλεία;* — *ὁ δὲ τὸ κακὸν σπέρμα σπείρας ἐστὶν ὁ διάβολος* — *ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.* — Comp. Matth. XII, 26; XIII, 39; VI, 13.

On peut mettre encore en rapport:

Hom. Clem.	III, 18	— Matth.		XXIII.
—	— 51, 52, 53	—	—	V, 17; XI, 28; XV; 13; XVII, 5.
—	VIII, 4	—	—	VIII, 11; XX, 16.
—	— 22	—	—	XXII, 1 suiv.
—	—, 6	—	—	XXI, 15.
—	XI, 29	—	—	XXIII, 2, 25—26.
—	XVIII, 17	—	—	VII, 13, 14.
—	XIX, 7	—	—	XII, 34.

Sans vouloir trancher ici l'un des problèmes les plus ardus de la critique, savoir quel est le rapport précis entre les documents évangéliques dont les Homélies se sont servies et notre évangile canonique, nous sommes en droit d'affirmer que, soit médiatement (1), soit immédiatement, l'une des sources auxquelles les

(1) C'est-à-dire que, dans la supposition même où les Homélies n'au-

Homélies sont redevables de leurs connaissances sur la parole de Jésus Christ est notre évangile actuel de Matthieu.

Quant à Justin Martyr, outre beaucoup de rapprochements que l'on pourrait invoquer, il suffit de mettre en regard des deux premiers chapitres de notre évangile, qui comptent, nous l'avons vu, parmi ses éléments très particuliers et très originaux, sa description de la naissance de Jésus.

Dial. c Tryph. 78 : *Καὶ γὰρ οὗτος ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, μαθὼν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ ὑμῶν, τότε ἐλθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀῤῥαβίας μάγων, καὶ εἰπόντων ἐξ ἀστέρος τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ φανέντος ἐγνωκέναι ὅτι βασιλεὺς γεγένηται ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτὸν, καὶ ἐν Βηθλεὲμ τῶν πρεσβυτέρων εἰπόντων ὅτι γέγραπται ἐν τῷ προφήτῃ οὕτως· Καὶ σὺ Βηθλεὲμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου. Τῶν ἀπὸ Ἀῤῥαβίας οὖν μάγων ἐλθόντων εἰς Βηθλεὲμ καὶ προσκυνησάντων τὸ παιδίον καὶ προσενεγκάντων αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν, ἔπειτα κατ' ἀποκάλυψιν, μετὰ τὸ προσκυνῆσαι τὸν παῖδα ἐν Βηθλεὲμ, ἐκελεύσθησαν μὴ ἐπανελθεῖν πρὸς τὸν Ἡρώδην. Καὶ Ἰωσὴφ δὲ, ὁ τὴν Μαρίαν μεμνηστευμένος, βουληθεὶς πρότερον ἐκβαλεῖν τὴν μνηστὴν αὐτῷ Μαριὰμ — — δι' ὁράματος κεκέλευστο μὴ ἐκβαλεῖν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ φανέντος ἀγγέλου ὅτι ἐκ πνεύματος ἁγίου ὃ ἔχει κατὰ γαστρός ἐστι.* Ce qui suit est aussi certainement pris de l'évangile de Luc que ce que nous avons cité est certainement emprunté à notre premier évangile. Il est question un peu plus loin du voyage en Égypte de la S[te] Famille, du massacre de Bethléem, de la voix de Rama, etc.

De même, *Dial.* 53, Justin applique la prophétie de Zach. IX, 9, à l'entrée de Jésus à Jérusalem, et insiste sur la concomitance de l'ânesse et de l'ânon. Ceci est, comme on sait, un trait tout-à-fait spécial à notre évangile XXI, 2–7. — Comp. aussi *Dial.* 103, à Matth. II, même conséquence.

Dial. 107, le passage Matth. XII, 39, est allégué et le signe de Jonas est interprété de même que dans notre évangile.

Apol. I, 15, le passage traditionnel sur les eunuques du Royaume, Matth. XIX, 12, est reproduit.

raient pas directement puisé dans notre premier évangile, en tout cas cet évangile formerait une base essentielle des documents évangéliques consultés par leur auteur.

Ces indéniables rapports avec des fragments appartenant à la rédaction dernière de notre premier évangile prouvent plus en faveur de son existence que toutes les consonnances possibles avec telle ou telle parole du Seigneur, qui attesteraient tout au plus l'existence au temps de Justin des sources auxquelles notre évangéliste a pu puiser lui-même. Certainement notre évangile selon St. Matthieu faisait partie des *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, dont le Martyr parle à mainte reprise. Je ne crois pas avoir besoin de démontrer que du reste cette dénomination ne peut servir de preuve à son authenticité apostolique.

Les Épitres d'Ignace, qui suivent de près les deux auteurs dont nous venons de parler, nous montrent également que, soit médiatement, soit immédiatement, notre évangile de Matthieu est supposé par l'auteur dans ses allusions à l'histoire évangélique.

Les passages *ad Eph.* 18, 19, conf. *ad Trall.* 9, *ad Smyrn.* 1, supposent les récits de notre évangile sur la naissance miraculeuse et l'étoile des Mages. L'idée que l'auteur se fait de cette étoile est l'extension apocryphe, donc postérieure, de la tradition canonique.

Ad Smyrn. 1, *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ.* Comp. Matth. III, 15.

Les expressions *φυτεία πατρός* (*Philad.* 3), *φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ* (*Eph.* 14), sont bien l'écho de Matth. XV, 13, XII, 33. De même *ὁ χωρῶν χωρείτω ad Smyrn.* 6 comp. Matth. XIX, 12.

Ce qui est surtout significatif, c'est que la légende des saints ressuscités, telle qu'elle est rapportée Matth. XXVII, 52, est rappelée *ad Magn.* 9.

Si donc, au milieu du 2[d] siécle, trois auteurs différents de tendance, d'origine et de croyance, Pseudo-Clément, le judæo-chrétien, Justin Martyr, le prôto-catholique, Pseudo-Ignace, le paulinien, connaissent notre premier évangile sous sa forme actuelle ou du moins s'expriment d'une manière qui suppose son existence, nous pouvons en conclure, sans craindre de dépasser nos prémisses, que, depuis longtemps déjà, notre premier

évangile est un de ces documents très répandus que chaque parti consulte et emploie, tantôt avec la liberté dont on pouvait alors user envers des livres qui n'étaient pas encore regardés comme infaillibles, tantôt en se faisant illusion, au moyen d'une interprétation allégorique ou violente, sur la véritable portée des enseignements qu'ils renferment.

Il y a plus encore. Nous possédons un écrit de la fin du premier siècle, l'épitre de Barnabas (1). Elle offre des parallèles remarquables avec notre évangile, bien que l'auteur ait eu aussi d'autres documents à sa connaissance.

Ainsi c. 19, παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου. Comp. Matth. V, 42.

c. 4 : *Adtendamus ergo, ne forte, sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur.* Comp. Matth. XX, 16. Le *sicut scriptum est* est peut-être du fait du traducteur latin, qui aura rendu ainsi un καθὼς φησιν (comp. c. 7), mais la phrase se présente en tout cas comme une citation. Ces paroles sont sans parallèles dans Marc et dans Luc. — Comp. aussi c. 5 et Matth. V, 12; XXIII, 31, ainsi que le c. 12, où l'on trouve la même idée, la même citation et le même écart des LXX que Matth. XXII, 42, et Marc XII, 36.

c. 4: *Propter hoc enim Dominus intercidit tempora et dies, ut acceleret dilectus illius ad hæreditatem.* Comp. Matth. XXIV, 22.

c. 5 : λέγει γὰρ ὁ θεός — — ὅταν πατάξω τὸν ποιμένα, τότε σκορ-

(1) C'est ce qu'il faut conclure du ch. XVI : Διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθηρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν · νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν. Πάλιν ὡς ἤμελλεν ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη. La phrase νῦν καὶ αὐτοὶ — — ἀνοικοδομ. est évidemment ou ironique ou interrogative, et il ne saurait être question du relèvement de la ville et du temple sous Adrien (en 119). C'est ce qui résulte d'un autre passage : *illud intelligite, cum videritis tanta signa et monstra in populo Judæorum, et sic illos dereliquit Dominus* c. 4, qui suppose que la génération à laquelle appartient l'auteur *a vu* la destruction du temple.

Je trouve aussi, dans la manière dont Dan. VII, 7, 8, est cité c. 4, l'indication que le 11me empereur romain règne en ce moment. Enfin cette date est en rapport exact avec la perspective dogmatique de ce livre qui sert de transition du paulinisme au gnosticisme.

πισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης. Comp. Matth. XXVI, 31; Marc XIV, 27.

c. 7: ἀλλὰ καὶ σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ — μέλλετε ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους. Comp. Matth. XXVII, 34, qui, en cet endroit, a modifié le texte primitif que l'on retrouve Marc XV, 23.

Il y a plus encore que ces parallèles. Il y a, dans l'épître de Barnabas, la reproduction ou plutôt l'exagération du point de vue particulier sous lequel l'évangéliste canonique a considéré l'histoire évangélique, en particulier les rapports de Jésus avec le peuple. Ceci, à notre avis, est très significatif et plus probant encore pour la préexistence de notre évangile que tous les parallèles possibles. Voici en effet l'idée que se fait l'auteur de l'épitre du ministère de Jésus et du choix des apôtres :

Ch. 5 : Πέρας γέ τοι διδάσκων τὸν Ἰσραὴλ καὶ τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν ἐκήρυξε καὶ ὑ π ε ρ η γ ά π η σ ε ν αὐτόν. Ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους, μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ, ἐξελέξατο ὄντας ὑ π ὲ ρ π ᾶ σ α ν ἁ μ α ρ τ ί α ν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι. — Ajoutons ch. 8 : οἷς (ἀποστόλοις) ἔδωκε τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν, οὖσι δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, ὅτι δεκαδύο αἱ φυλαὶ τοῦ Ἰσραὴλ, εἰς τὸ κηρύσσειν.

Nous relèverons, non seulement les consonnances avec Matth. IX, 13 et X, 5—7, non seulement l'allusion évidente à la vocation des ἄνομοι, afin de montrer que Jésus est venu appeler, non les justes, mais les pécheurs, mais surtout l'esprit particulier que respire ce passage. Nous savons que le premier évangéliste a préférablement fait ressortir le côté miséricordieux de la personne du Seigneur, dans ses rapports avec le peuple d'Israël et particulièrement avec la classe méprisée par les sectes dominantes. Cette miséricorde se révélait à ses yeux dans le grand nombre des miracles accomplis et par ses prédications multipliées. Appeler au milieu de ses apôtres un τελώνης était une des preuves les plus frappantes de la vérité de ce point de vue. Hé bien! supposons que son livre soit lu par un homme poussant plus loin encore que lui l'animadversion contre le légalisme et le judaïsme, désireux plus encore que lui de donner à l'élection de Jésus une couleur anti-légale, bref mettons un ὑπὲρ devant chacune de ces dispositions, — et nous aurons exactement la *conscience*, l'état spirituel, dont la citation précédente, avec

ses couleurs exagérées, est provenue dans son ensemble et ses détails. C'est l'extension d'un point de vue antérieur, répondant parfaitement, dans le domaine de la conscience, aux rallonges que la légende apocryphe ajoute régulièrement à la tradition primitive dans le champ de l'histoire.

Une contr'épreuve nous reste à faire. Sans vouloir empiéter sur une question que la Société de La Haye a proposée comme thême d'une étude spéciale, nous pouvons appuyer nos résultats sur la nature de ces évangiles nazaréens ou ébionites, aujourd'hui perdus, sauf quelques fragments, dont la parenté avec notre premier évangile est depuis longtemps reconnue et que maintes fois on a présentés comme lui ayant préexisté. Selon cette dernière hypothèse notre Matthieu serait le remaniement, dans le sens catholique et orthodoxe du second siècle, d'un évangile antérieur et beaucoup plus judaïsant.

Déjà toute notre étude antérieure s'élève en faux contre cette prétention par la possibilité même que nous avons obtenue de désigner les sources où notre rédacteur a puisé et la date approximative de chacune d'elles. Ce qui est certain pour nous, d'autre part, c'est que tout ce que nous savons des évangiles judaïsants nous fait deviner la préexistence du nôtre sous leurs développements ou leurs modifications. La Palestine et les lieux circonvoisins furent la patrie naturelle de la littérature historique dans l'Église primitive. C'est là que la tradition permanente se conserva le plus longtemps riche et vigoureuse. C'est de là que partirent les premiers documents écrits. Les luttes intérieures du Judæo-christianisme et la prétention commune à tous les partis judæo-chrétiens de se conformer littéralement à ce que le Maître avait dit et fait, poussèrent à la composition d'évangiles répondant aux *desiderata* des divers partis. Il est clair que l'Église universelle devait adopter de préférence celui d'entr'eux qui s'accordait le mieux avec ses besoins et ses croyances générales. Nous pensons, quant à nous, qu'elle choisit le premier en date, celui qui, tout en étant judæo-chrétien par son esprit général, était cependant en pleine voie de développement universaliste et de dégagement du judaïsme. Il n'y a absolument aucune raison historique pour nier qu'un tel évangile ait pu être le premier dans le milieu dont nous parlons, et ceux-là

seulement le nieraient qui s'obstineraient à ne voir dans l'église du premier siècle qu'un ébionitisme farouche à côté d'un paulinisme belliqueux. Les intermédiaires entre les deux tendances datent des premiers jours. Les Pierre, les Philippe, les Barnabas, les Marc sont, dès l'origine, entre les Jacques et les Paul. Et, à vrai dire, dans le milieu dont nous parlons, ce doit être le parti le plus modéré qui, moins absorbé par la question dogmatique, plus attiré vers le fait objectif, fera surtout *de l'histoire*. Il est naturel, et cela s'est toujours vu, qu'au commencement d'une littérature historique, le fait pur et simple soit d'abord reproduit. La chronique précède l'histoire. C'est plus tard seulement que viennent les interprétations dogmatiques des faits racontés et, avec elles, le désir de modifier ces faits, s'ils répondent mal aux croyances particulières du rédacteur.

Ces réflexions préliminaires nous serviront de guide dans notre appréciation des fragments que nous empruntons aux évangiles judaïsants.

Comparons, par exemple, l'histoire du baptême de Jésus d'après notre évangile avec cette même histoire dans l'évangile dit *des Hébreux*. A côté d'une analogie essentielle quant au fond historique, il est facile de s'assurer que le récit de notre évangile canonique est la base sur laquelle reposent les amplifications de l'évangile des Hébreux, trahissant ou l'amour du merveilleux, ou des tendances dogmatiques.

Jérôme *contra Pelag.* III, 2, nous cite un passage de cet évangile qui, d'un côté, se rattache à la même préoccupation dont Matth. III, 14–18, est déjà l'expression, et qui, de l'autre, dénote une idée dogmatique dont notre texte n'a pas encore l'idée :

Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Johannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte quod dixi ignorantia est.

L'on voit apparaître clairement la double pensée: d'une part, les paroles attribuées au Seigneur, signifient qu'il est sans péché; de l'autre, qu'il a besoin, pour en être absolument cer-

tain, de la communication miraculeuse de l'Esprit. C'est le point de vue de l'ébionitisme développé et réfléchi.

La dêscription du Baptême lui-même est encore plus instructive. Jérôme, *Comm. in Esaïam*, IV, 12, nous le cite encore: *Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te ut venires et requiescerem in te: tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.*

Nous souscrivons entièrement aux réflexions que ce passage suggère à Kœstlin (*Synopt. Evang.* p. 123): »Au lieu d'une »voix du ciel, nous avons ici l'esprit représenté comme sujet et »en rapport immanent avec Jésus; au lieu d'une simple décla»ration de la Messianité de Jésus, nous avons un théologumène »sur ses rapports avec les prophètes et l'Esprit lui-même (*re»quies mea*), et ce dernier trait nous fait déjà penser à la doc»trine ébionitique du *vrai prophète*, s'incarnant pour la der»nière fois en Jésus et arrivant par là au repos. Dans un autre »passage, qui se rattache à Matth. XVIII, 21, le devoir de la »réconciliation est de nouveau basé dogmatiquement et conformé»ment à la doctrine de l'Esprit qui caractérise cet évangile: *Si »peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit »septies in die, suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus »ejus: septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam »ego dico tibi, usque septuagies septies; etenim in prophe»tis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus »est sermo peccati.*" — De même le passage que nous avons cité p. 51, où l'Esprit prend Jésus par un de ses cheveux, confine au gnosticisme en faisant de Jésus un organe à peu près passif de l'Esprit. — La légende rapportée encore par Jérôme (*ad Hedib. ep.* 149, 8): *Superliminare templi miræ magnitudinis corruisse* (Comp. Matth. XXVII, 51) est d'un symbolisme postérieur à notre évangile. Celui-ci a reproduit simplement la source primitive (Marc XV, 38), dont le sens en cet endroit est déterminé Hébr. VI, 19 suiv.; IX, 6 suiv.; X, 19 suiv. L'évangile des Hébreux a rendu l'événement plus merveilleux encore et y voit une prédiction de la ruine du temple.

Cet évangile, au surplus, est fort ancien. Non seulement Origène le connait, mais encore la *Prædicatio Pauli*, citée dans le traité annexé aux œuvres de Cyprien (*De non iter. Bapt.*) fait allusion au passage que nous avons cité, rapporté ci-dessus à propos du baptême : *In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnium nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma pæne invitum a matre sua Maria esse compulsum.* Notre conclusion est donc que cet évangile des Hébreux, tout ancien qu'il soit, suppose pourtant l'existence antérieure de notre Matthieu et est loin d'avoir été sa source, comme on l'a prétendu quelquefois.

Nous en devons dire autant d'un autre évangile ébionite, dont la parenté avec notre Matthieu est incontestable et dont nous trouvons quelques citations dans Épiphane *Hær.* XXX.

Il commençait par les mots : Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι κτε. Il y a là une grosse erreur historique, laquelle provient uniquement de la suppression des deux premiers chapitres de notre évangile et du désir de substituer une date déterminée au vague ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις de Matth. III, 1 (1).

La narration du baptême dans cet évangile atteste surtout le développement ultérieur de la légende et du dogme.

Τοῦ δὲ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ υἱὸς

(1) D'après les *Philosophoumena* V, 26 (éd. Duncker et Schneidewin), l'évangile d'un certain Justin, gnostique judaïsant, commençait aussi par les mots : Τὸ δὲ τελευταῖον ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως πέμπεται ὁ Βαρούχ (l'Esprit) — καὶ ἐλθὼν εἰς Ναζαρὲθ εὗρε τὸν Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας. — De même X, 15, nous lisons : Ὕστερον δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν υἱὸν Μαρίας καὶ Ἰωσήφ. Cette date erronée est donc la donnée chronologique constante des évangiles qui ne contiennent pas la naissance miraculeuse et se rattachent pourtant à notre Matthieu. Leur nature dérivée se révèle ainsi dès la première ligne.

ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν· Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃν ἰδὼν, φησὶν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ, κύριε, καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. Καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· Δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

Si nous comparons toute cette description avec Matth. III, 13—17, nous obtenons les résultats qui suivent :

Les points communs sont : 1° le moment de la vision miraculeuse, ὡς ἀνῆλθεν; 2° la forme essentielle de la vision, ἠνοίγησαν — εἴδει περιστερᾶς, φωνὴ λέγουσα; 3° les premières paroles prononcées sur Jésus, υἱὸς ἀγαπητὸς; 4° le sentiment qu'éprouve Jean Baptiste de son infériorité, son désir d'être baptisé et le motif donné par Jésus à sa décision. Tout cela atteste une parenté intime avec notre texte canonique, surtout le dernier trait qui provient de la rédaction même de notre premier évangile.

Mais évidemment la narration ébionitique est la dérivée et l'amplifiée. D'abord 1° dans le sens du merveilleux : il y a plusieurs voix du ciel, un grand feu illumine l'endroit, Jean Baptiste est conduit par ces signes extérieurs à reconnaitre en Jésus une supériorité qu'il ignorait auparavant. Si notre évangéliste avait trouvé ces différents traits déjà accrédités par la tradition, soit orale, soit écrite, quel motif aurait-il eu de les omettre ? — 2°. De là aussi la transformation du οὗτός ἐστιν v. 17, remplacé dans une intention ébionitique par σύ μου εἶ. Cette intention s'exprime d'ailleurs clairement par l'addition de Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, laquelle formule le dogme ébionitique en opposition au dogme nazaréen-catholique de la conception miraculeuse. Le vague inhérent au récit de notre évangile, qui ne dit pas très clairement à qui la vision céleste fut adressée ni qui entendit les paroles mystérieuses, se précise en deux révélations distinctes, l'une à l'adresse de Jésus et suivie d'un feu éclatant, l'autre à l'adresse du Baptiste qui, mis en éveil par cette illumination, demande à Jésus Σύ τίς εἶ; et reçoit cette fois pour réponse notre v. 17. Cela encore est conforme à l'idée ébionitique d'après laquelle Jésus, n'ayant été fait Fils de Dieu que par le baptême, devait être entièrement ignoré de son Précurseur lui-même et en même temps recevoir de lui une

reconnaissance formelle et absolue. — 3° Ce qui est le plus curieux, c'est que ce qui reste obscur et non motivé dans notre évangile, le refus de Jean de baptiser Jésus, se trouve ici parfaitement éclairci, mais que la logique de la situation force l'évangéliste non-canonique à transposer les deux scènes : alors il arrive que la réponse du Seigneur à Jean n'a plus de sens à l'endroit où nous la lisons. Ἄφες (pourquoi donc?) ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι (mais ces mots supposeraient que Jésus n'a pas encore été baptisé, ils répondent à Jean refusant de baptiser Jésus, mais non pas à la demande formelle de Jean d'être baptisé par Jésus) πάντα, (au lieu de πᾶσαν δικαιοσύνην, ce mot pouvant donner lieu à une interprétation plus nazaréenne qu'ébionite, car il en résulterait que la justice extérieure est, dans la pensée de Jésus, une affaire de convenance, plutôt que de nécessité, πρέπον, dans le même sens à peu près que Matth. XVII, 27). Il est impossible de trouver une tentative d'explication plus malheureuse. Au contraire, malgré l'obscurité qu'il laisse sur sa représentation de la scène, notre évangéliste, content de montrer d'avance que Jean Baptiste reconnait déjà, quoique vaguement, la supériorité du saint d'Israël, a voulu simplement nous dire — non pas pourquoi Jésus ne baptisait pas lui-même Jean Baptiste — mais pourquoi Jean voulait être baptisé par lui, et son récit, tout obscur qu'il soit par les questions qu'il soulève sans les résoudre, se suit sans effort et aussi naturellement que le récit ébionitique est maladroitement enchevêtré.

On peut affirmer que le fond légendaire, dont ce récit ébionitique est la condensation, est d'une haute antiquité. Non seulement la Sybille chrétienne (VII, 81—83), dans un fragment remontant au IIIe siècle (voy. Lücke, *Einleit. in d. Offenb.* cap. II, § 15) fait mention du feu qui brilla lors du Baptême, mais aussi la *Prædicatio Pauli* (*De non iter. Bapt.*) déjà citée y fait allusion : *cum baptizaretur, ignem super aquam visum esse.* Justin Martyr connait aussi cette légende et la décrit en termes qui donnent lieu de croire qu'il l'a empruntée à l'évangile ébionitique. *Dial.* 88 : Κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ · καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον

πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ — — καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαυὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι · Υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

C'est donc pour nous le résultat positif de cette comparaison que notre premier évangile a été rédigé avant que la Paradosis évangélique judæo-chrétienne se fût enrichie dans ce sens et qu'il ne suppose en aucune manière l'existence antérieure d'évangiles plus judaïsans que lui. En général on peut dire que dans les fragments épars de ces évangiles, le nôtre se présente ordinairement comme base et fond primitif. Ainsi Matth. IX, 13, devient dans les Homélies Clémentines ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας. La nourriture de Jean Baptiste Matth. III, 4b, se transforme en μέλι ἄγριον οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (allus. à Nom. XI, 8.)

Quant à la prétention des sectes judaïsantes de posséder l'évangile primitif, écrit en hébreu par l'apôtre Matthieu, notre étude nous permet d'en distinguer la légitimité et l'exagération (1). Cette prétention se rattachait au fond à une autre plus générale, celle d'être les orthodoxes par excellence et de perpétuer la forme la plus ancienne du Christianisme. L'apôtre Matthieu avait écrit en hébreu et pour les Chrétiens de la circoncision un livre qui pouvait s'appeler à juste titre le plus ancien des évangiles. Ce livre était la base, le terrain primaire, sur lequel étaient venus se superposer peu à peu, mais toujours dans la société judæo-chrétienne, d'autres documents évangéliques, et le résultat de ces diverses opérations portait toujours le nom d'*Évangile selon Matthieu*. Soit que notre évangile ait été traduit en hébreu, soit qu'un évangile hébreu très voisin et l'ayant pris pour base ait été rédigé en vue des judæo-chrétiens de Palestine et de Syrie, il était toujours très facile à la tradition locale de combiner ces deux faits, savoir la nature particulière de la langue dans laquelle l'apôtre Matthieu avait écrit, et la présence d'un évangile hébreu portant son nom, et parconséquent d'affirmer ce que Jérôme et Épiphane sont presque enclins à admettre. Il y eut simplement chez eux la même illusion que dans l'Église universelle,

(1) Elle est constatée déjà par Irénée *Hær.* I, 26, 2, III, 11, 7.

qui attribua à l'apôtre un livre tout entier, dont toutes les parties ne pouvaient remonter jusqu'à lui, et, à côté de cet aristocratisme religieux qui distingua jusqu'à la fin les sectes judaïsantes, cette illusion fut toujours entretenue par la vieille persuasion; unanimement partagée, que *Matthieu avait écrit en hébreu pour les Hébreux.*

Quant au témoignage de Papias, il est absolument impossible d'en déduire quelque chose, soit pour, soit contre l'existence de notre premier évangile à son époque et dans son pays (1). Il pouvait très bien exister sans que l'évêque d'Hiérapolis en eût connaissance. Nous savons que Papias n'aimait pas beaucoup les évangiles écrits. Si pourtant il est plus vraisemblable qu'il l'a connu — car son antipathie contre l'histoire écrite a évidemment pour corollaire le fait même que l'usage des évangiles écrits devient toujours plus général autour de lui — la même raison l'aura empêché d'en faire usage comme d'une source parfaitement authentique. Notre évangile, très médiocrement chiliaste et même, en comparaison de Papias, ne l'étant pas du tout, n'avait rien qui lui conciliât *a priori* sa faveur. Il suffisait d'ailleurs qu'il contînt des récits en opposition avec la tradition orale recueillie par lui (p. ex. la mort de Judas) pour qu'il le considérât avec défiance. Enfin 1° il dut y avoir d'autres travaux grecs exécutés sur les *λόγια* de Matthieu; 2° ces travaux furent opérés maintes fois au point de vue de tendances particulières qui en faisaient plutôt des interprétations que des traductions. La manière dont l'évangile de Luc reproduit les discours de Jésus parallélement à ces mêmes discours dans le premier évan-

(1) Le témoignage d'Apollinaris, son successeur (170), conservé dans la *Chronique Pascale* (éd. Dindorf, p. 14), suppose que l'évangile de Matthieu est constitué et répandu d'après le type actuel. Les Judæo-chrétiens, ses adversaires, prétendent que Jésus est mort le 15 de Nisan, après avoir célébré la Pâque le 14, *καὶ διηγοῦνται*, ajoute-t-il, *Ματθαῖον οὕτω λέγειν.* De son côté Apollinaris n'admet pas leur prétention, même à l'égard de cet évangile de Matthieu sur lequel ils se fondent, *ὡς νενοήκασιν*, et faisant évidemment allusion au 4me évangile, il leur reproche de mettre les évangiles en état de discorde, *καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Il connaissait donc un évangile de Matthieu racontant la Passion, et peu importe ici que cet évangile de Matthieu fût celui des ébionites ou le nôtre.

gile, en est selon nous une preuve matérielle. C'en était bien assez pour que l'évêque traditionnel, disposé d'ailleurs, comme nous le voyons par son témoignage sur le Prôto-Marc, à rendre justice aux bonnes intentions, ne crût pas nécessaire d'accorder une grande autorité à ces *λόγια* traduits, disait il, *ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*.

CHAPITRE VII.

CONCLUSION.

SOMMAIRE : § 1. MARCHE SUIVIE. — § 2. RÉPONSE À LA QUESTION POSÉE. — § 3. LA CRITIQUE ET LA FOI.

§ 1. *Marche suivie.*

Il importe de donner au lecteur un résumé de la marche que nous avons suivie. Il est en effet de la nature de ces sortes d'études de ne donner des résultats convainquants qu'à la condition d'une vue d'ensemble, renfermant dans son horizon tous les détails qui composent leur objet.

Au Ch. I nous avons examiné le premier évangile tel qu'il se présente à nous, monument canonique et vénérable de l'histoire du Seigneur. Nous avons pu constater l'*unité du style* qui règne d'un bout à l'autre, ainsi que *le but*, historique en premier lieu, apologétique subsidiairement — ce qui nous a permis, par anticipation, de réfuter une hypothèse critique récente. Puis nous avons étudié ces citations apologétiques de l'Ancien Testament, qui émaillent le récit et fournissent de vives lumières sur les intentions, les procédés et les connaissances linguistiques de l'auteur. Nous réunissions dans ces remarques prélimi-

naires un *apparatus* critique, dont l'usage devait nous être de la plus grande utilité par la suite. C'est alors que nous avons envisagé l'opinion traditionnelle sur l'authenticité de cet évangile, et nous avons démontré l'impossibilité de la soutenir en face de notre évangile tel que nous le possédons actuellement : ce qui, eu égard à l'antiquité et à la constance de cette opinion traditionnelle, constituait une antinomie provoquant des investigations ultérieures.

Ch. II. La première chose à faire était de remonter le cours du temps et de poursuivre la tradition jusqu'à ses origines. Telle qu'elle se présente à nous jusqu'à la seconde moitié du second siècle, bien loin de résoudre le problême antérieurement énoncé, elle pose une antinomie nouvelle, en ce sens que, autant elle est positive dans l'assertion que l'apôtre Matthieu est l'auteur, autant elle est constante dans l'affirmation qu'il a écrit son évangile en hébreu. Or cette affirmation est absolument inapplicable à notre premier évangile. Cette antinomie redoublée donne donc une valeur considérable au plus ancien témoignage, celui de Papias, qui tout à la fois est analogue à la tradition ultérieure et en diffère. Papias, d'après le presbytre Jean, affirme que l'apôtre Matthieu a écrit en hébreu un recueil de sentences du Seigneur, et son assertion mérite notre confiance, soit que nous considérions celui qui nous la transmet, soit que nous la considérions en elle-même.

Ch. III. Toutefois, avant d'appliquer cette assertion telle quelle à notre premier évangile, nous devions nous assurer que nous trouvions dans son contenu des motifs pour le faire. Or deux motifs de ce genre existent : 1° l'importance proportionnelle des parties didactiques de cet évangile ; 2° le fait que les objections contre l'authenticité traditionnelle se rapportent, à peu près sans exception, à l'élément historique proprement dit. Nous étions donc autorisés à envisager de plus près son contenu didactique, et nous pouvions signaler cet autre fait, en soi-même très remarquable, que notre premier évangile nous présente 7 groupes principaux de λόγια, se rattachant à l'idée centrale du Royaume des cieux, formant un tout par eux-mêmes, se reliant par une succession logique facile à déterminer et s'arrondissant au commen-

cement et à la fin de manière à présenter l'apparence d'une collection circonscrite. — Nous avons alors tâché de réunir les signes auxquels nous pourrions reconnaitre l'indépendance relative, vis-à-vis de son encadrement historique, de chacun des groupes donnés. Après quoi nous les avons successivement passés en revue, trouvant en chacun d'eux des signes suffisants de leur indépendance originelle. De sorte que nous reconnaissons dans ces 7 groupes le σύγγραμμα τῶν κυριακῶν λογίων, dont parlait Papias. Leur nature exclusivement didactique, l'idiôme hébreu dans lequel ils ont dû être écrits primitivement, les indices de leur authenticité apostolique et de leur haute antiquité ont été successivement étudiés et démontrés.

Ch. IV. L'œuvre proprement dite de l'apôtre Matthieu ainsi distinguée du reste de l'évangile, il restait à rechercher les sources auxquelles le rédacteur canonique est redevable des autres parties de son livre. Ce qui nous amenait en face du rapport qui doit exister entre les trois Synoptiques. *A priori* nous avons pu éliminer une comparaison prolongée avec Luc, en constatant dans leurs différences et leurs parallélismes les traces certaines de l'indépendance de notre premier évangile relativement au troisième et de la composition moins ancienne de celui-ci. Au contraire, nous avons vu qu'un lien de parenté des plus étroits rattachait notre premier évangile au second : de telle sorte que nous étions invinciblement amenés à poser cette triple hypothèse : ou bien le second évangéliste a connu le premier, ou bien le premier a connu le second, ou bien ils ont tous deux transcrit une source commune. La préférence que nous avons accordée à la troisième alternative résulte nécessairement de l'impossibilité démontrée de soutenir les deux premières. — Ceci posé, en réunissant les caractères que devait présenter la source commune d'après la connaissance que nous avons de ses deux dérivés, nous avons vu qu'elle n'était autre que cet évangile pétrinien dont parle également Papias en l'attribuant à la personne de Marc, interprète de Pierre. Notre second évangile en serait, à peu de choses près, la reproduction, et le rédacteur du premier l'aurait transcrit, très probablement de mémoire, d'une manière plus indépendante du texte primitif. Quant à la date de ce Prôto-Marc, ce sont surtout les indications eschatologiques ren-

fermées Matth. XXIV et Marc XIII qui nous la fournissent approximativement.

Un *Appendice* aux deux précédents chapitres a été consacré à la recherche des fragments de l'une des deux sources décrites, qui pourraient avoir été incorporés dans l'autre par la rédaction canonique, et de ceux que notre premier évangéliste, en reproduisant le Prôto-Marc, aurait conservé de cette source primitive, tandis qu'ils manquent dans le Marc canonique.

Ch. V. Bon nombre de passages du premier évangile ne sauraient encore trouver de place dans les deux sources indiquées. Nous reportant au rôle prépondérant de la Paradosis orale aux premiers temps de l'Église, nous avons spécifié comment elle dut enrichir l'histoire évangélique écrite de circonstances omises ou ignorées par les premiers écrivains. C'est ainsi que nous pouvons assigner une origine traditionnelle aux récits du premier évangile qui restent à classer. La nature des passages en question, leur cachet singulier, certaines particularités de style, l'influence marquée du texte des LXX sur leur formation, tout concourt à signaler la Paradosis comme la source à laquelle le premier évangile a emprunté ses récits, non contenus dans notre Marc, sur la naissance, l'enfance, la préparation, le ministère et la passion du Seigneur. Nous avons constaté, chemin faisant que cette paradosis était universaliste, judæo-chrétienne, pétrinienne et galiléenne.

Ch. VI. Cela nous conduisait dès lors à étudier la Rédaction elle-même, intimément liée à la reproduction écrite d'une paradosis jusqu'alors orale. La combinaison chronologique des diverses sources dont il disposait, le fil conducteur étant fourni par les λόγια considérés comme se suivant historiquement, explique les différences de chronologie avec Marc, et nous avons pu, dans cette rapide revue du texte canonique, préciser de plus près encore l'œuvre proprement dite de son rédacteur. — Cela fait, nous fondant sur les indices recueillis dans tout le cours de nos études sur cet évangile, nous avons désigné la Syrie transjordanique, longtemps habitée par les Judæo-chrétiens modérés, connus sous le nom de Nazaréens, comme le lieu de

la rédaction canonique, et la période 80—90 comme sa date approximative. Cette date a été indirectement confirmée par un retour aux monuments écrits du second siècle et, en particulier, à l'épitre de Barnabas ainsi qu'aux évangiles judæo-chrétiens.

§ 2. *Réponse à la question posée.*

Nous croyons être maintenant en mesure de répondre à la question posée par la Société de La Haye.

On nous demande 1°: Quels sont les rapports de l'évangile de Matthieu avec les *λόγια*?

Nous répondons: Les *λόγια* sont un recueil, rassemblé par l'apôtre Matthieu, d'enseignements du Seigneur sur le Royaume des Cieux, constituant le terrain primaire de notre premier évangile canonique, incorporé par son rédacteur sous forme chronologique et historique dans un récit ayant pour but premier l'histoire de Jésus, pour but second l'apologie du Christianisme contre l'incrédulité judaïque.

On nous demande 2°: Quelles sont les régles à suivre pour la distinction des éléments de différente date que l'évangile de Matthieu peut renfermer?

Nous répondons en indiquant ces régles telles que nous pouvons les formuler expérimentalement, comme résultat de l'analyse antérieure et en indiquant la méthode, fondée sur les faits acquis, par laquelle la disjonction demandée peut s'opérer de la manière la plus simple et la plus pratique.

I. Tous les passages de notre premier évangile, dont les parallèles se retrouvent dans le second, dérivent de l'évangile pétrinien dont parle Papias en l'attribuant à Marc, interprète de Pierre et qui a été écrit vers l'an 75.

Il n'y a à cette régle que quatre exceptions (motivées pp. 171—176) concernant la péricope du Centurion de Capernaüm, le Mes-

sage de Jean Baptiste, le récit de la Résurrection et peut-être le fragment des Disciples indécis.

II. Cette élimination opérée, tous les grands discours de Jésus, ayant pour but la prédication du Royaume des Cieux, sans parallèles chez Marc, dispersés chez Luc, faisaient partie de la collection de *λόγια* rédigée par l'apôtre Matthieu vers l'an 60.

A ces deux premières régles se rattache une opération subsidiaire, ayant pour but de retrouver dans chacun de ces deux facteurs principaux les fragments qui auraient pu appartenir à l'autre. — *a*) L'application pure et simple de la première régle signale des fragments du Prôto-Marc intercalés dans le corps même des *λόγια*. — *b*) L'absence de parallèles avec Marc, l'analogie de la forme et de la pensée signalent les fragments des *λόγια* qui ont été intercalés dans les récits du Prôto-Marc. — *c*) Dans un petit nombre de ces passages, l'analogie *a priori* entre les deux sources était telle qu'il est impossible de déterminer exactement ce qui revient à l'une ou à l'autre. Ces passages doivent être rangés dans la catégorie de *λόγια influencés* par des parallèles du Prôto-Marc ou réciproquement.

III. Cette seconde élimination opérée, ce qui reste du prepremier évangile sera, ou bien A des données traditionnelles recueillies par le rédacteur, ou bien B des remarques ou additions émanées de sa pensée personnelle. En général les premières se distinguent par leur caractère *narratif*, comme les secondes se distinguent des premières par leur caractère herméneutique ou *explicatif*. — Bien que ce double critère soit le plus souvent applicable, il va de soi que la ligne de distinction ne saurait toujours être rigoureuse entre ce que le rédacteur tire de son propre fond et ce qu'il emprunte à la tradition ambiante. La date de la fixation par l'écriture de ces éléments traditionnels coïncide avec celle de la rédaction même qui tombe dans la période décennale 80—90.

§ 3. *La Critique et la Foi.*

Ce Mémoire a la prétention de répondre à l'appel fait à la critique par une Société ayant un mandat spécial, la défense du Christianisme. A notre avis — et les termes mêmes dans lesquels la question proposée à notre recherche a été formulée nous donneraient lieu de croire que nos juges le partagent — le Christianisme n'est vraiment défendu que *par une science amoureuse de la vérité*. Toute apologétique *a priori*, se renfermant dans le cercle étouffant des traditions et des préjugés traditionnels, fera désormais plus de tort à la cause de l'Évangile qu'elle ne lui procurera d'avantages. *Celui qui est de la vérité entend ma voix*, a dit le Seigneur Jésus. Il faut donc d'abord *être de la vérité* pour venir à lui, et il est pénible de se dire que tous les apologétes, qui se mettent à l'œuvre avec le dessein *préconçu* de défendre à tout prix, même contre l'évidence, les opinions théologiques dont l'Évangile peut être la source, mais dont en soi-même il est fort distinct, n'auraient pas entendu la voix du Christ, s'ils eussent vécu de son temps: car ce n'est pas être *de la vérité* que de se prescrire d'avance à soi-même le but auquel il *faut* arriver. On appelle quelquefois cela la *méthode de la foi!* Quelle illusion! C'est la méthode du scepticisme que l'on devrait dire. La méthode de la foi est inspirée, d'abord par l'amour de la vérité pour elle-même, fût-elle encore inconnue, que l'on puise dans la communion spirituelle avec celui qui a dit: *Heureux ceux, qui ont faim et soif! Cherchez, et vous trouverez!* puis par la certitude anticipée que ce qui est reconnu vrai par l'intuition religieuse, par la conscience chrétienne (qui n'est que la conscience purifiée), ne peut pas être démontré faux par la science. Que si la science conduit à modifier les formules, l'expression antérieurement admise, c'est un *devoir* de s'y soumettre. Mais, Dieu soit loué! le Christianisme lui-même est impérissable, parce qu'il n'est pas formule ni systême, il est *fait* avant toute chose, fait historique, antérieur et supérieur au dogme. Il consiste essentiellement dans l'*Évangile du Royaume*, dans la réalisation de la vie éternelle sur la

terre en la personne de Jésus de Nazareth et dans l'invitation qui, depuis lors et en vertu de cette réalisation elle-même, est adressée à toute conscience humaine de la saisir à sa suite et d'entrer dans une même vie d'amour et de joyeuse espérance. Dire qu'un tel évangile peut être ébranlé par les variations de la dogmatique et les découvertes de la critique revient au même que si l'on disait que l'air a changé de nature depuis qu'on a calculé sa pesanteur et analysé sa composition chimique. L'auteur de ce travail croit pouvoir prétendre à cette position d'indépendance croyante et de foi indépendante. Il ne pense pas qu'on puisse lui reprocher un asservissement méticuleux à la tradition de l'Église non plus qu'un parti pris de la déprécier et de la mépriser. C'est pourquoi il se croit placé sur un terrain solide pour indiquer, sans aucun préjugé ecclésiastique, les résultats d'une critique complétement libre, qui peuvent servir de base d'appréciation à l'égard de certaines théories contemporaines, qui tendraient — non pas à détruire l'Evangile, encore une fois cela est impossible — mais à diminuer sa puissance en voilant plus ou moins la personnalité de son auteur.

L'une des plus célèbres est celle de Strauss qui, sans nier la valeur religieuse de la personne de Jésus, prétend toutefois que c'est l'Église qui l'a spontanément entourée de sa perfection spirituelle. La plupart des faits évangéliques seraient donc des mythes sans aucune réalité historique. — Notre recherche sur une des sources principales de l'histoire évangélique nous autorise à nier catégoriquement cette assertion. En effet nous avons pu constater le point où le mythe commence dans sa formation. La Paradosis orale, en se perpétuant, devait sans doute en revêtir peu-à-peu les couleurs et le caractère. Pourtant il est très rare que nous l'y trouvions à l'état pur, et le germe historique préexistant peut ordinairement en être dégagé très facilement. Mais aussi cette Paradosis est le dernier en date des facteurs dont la combinaison a produit notre évangile canonique, et au dessous d'elle, antérieurement à elle, nous trouvons des terrains de formation primitive : et ceux-ci, plus ils se rapprochent de la personne de Jésus, plus ils nous la montrent revêtue de gloire spirituelle et divine, plus ils sont positifs et réalistes dans le bon sens de ce mot. Le Prôto-Marc, œuvre d'un compa-

gnon de Pierre, les λόγια, œuvre d'un apôtre: au nom du bon sens, comment pourrait-on croire qu'une stratification mythique est à la base de pareils travaux? Le mythe est impersonnel, sans rapport concret avec les hommes et les choses, exprimant les idées dont il est porteur par des images matériellement irréalisables. Qu'y a-t-il au contraire de plus concret que ces λόγια, dont presque chaque mot indique précisément les hommes, les choses, les préoccupations, la vie religieuse et sociale, au milieu desquels le Christ historique a vécu et est mort? Qu'y a-t-il de moins impersonnel, de plus réaliste que ce Marc, auquel on serait même parfois tenté de demander un peu plus d'indépendance vis-à-vis des menus détails des faits qu'il raconte? Dira-t-on que le fait même qu'il se trouve des miracles dans ces récits s'oppose à leur caractère historique? Nous partageons ici entièrement l'avis du Dr. Hilgenfeld: *Dass ein Augenzeuge die Geschichte Jesu ohne Wunder erzählt hatte, wäre bei der Ausdehnung des Wunderglaubens in jener Zeit weit wunderbarer als die Wunder selbst* (*Evangelien*, p. 115). Il reste à l'historien de rechercher s'il faut attribuer à ces récits une transformation subjective du fait matériel, ou une description exacte du fait réel. Jamais, pour un tel motif, il n'aura le droit d'en nier la valeur historique foncière.

Selon nous l'apologétique a fait son œuvre et rempli sa mission, lorsqu'elle a montré dans la conscience du Christ historique des traces irrécusables de la certitude qu'il avait d'être en communion permanente avec Dieu et d'attirer tôt ou tard à lui quiconque désire le vrai et le bien. Or quand même nous n'aurions pour connaitre Jésus de Nazareth que les deux documents primitifs, les λόγια de Matthieu et le Prôto-Marc, nous serions en état de donner cette démonstration. Notre mandat actuel ne nous appelle pas à développer ce sujet plein d'intérêt et riche en beautés de premier ordre. Pourtant à ceux qui, d'accord avec nous sur la nécessité d'une critique indépendante et sur les résultats que nous avons proposés relativement au premier évangile, voudraient tirer leurs conséquences quant à l'œuvre et à la personne du Christ, nous conseillons de méditer particulièrement ces passages des λόγια où Jésus exprime la conscience qu'il avait de sa position uni-

que, personnelle, incomparable, en face de l'humanité (V, 11—16; VII, 21—23; 24—27; X, 34—42; les Paraboles du Royaume du ch. XIII, surtout aux vv. 37—38; XVIII, 20);

de sa communion parfaite avec le Père (X, 40, XI, 27, XXII, 2);

de sa dignité comme révélateur et comme juge (les ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν du Sermon de la Montagne, VII, 23; XXIV, 27; XXV);

du salut découlant de la foi en lui (VII, 24—27; X, 32—33, XI, 28—30; XVIII, 11—13).

Dans le Prôto-Marc Jésus se révèle également comme Seigneur (XII; 8; XVII, 1—8; XIX, 29);

Fils de Dieu (XII, 49—50; XVI, 16; XVII, 7; XXI, 37, 42; XXVI, 63);

révélateur et juge (XIII, 3 suiv.; XVI, 27; XX, 20 suiv.; XXIV, 30 suiv.);

sauveur (IX, 6, 36; XV, 28; XX, 28 XXVI, 26, 64).

Le point de départ du Christianisme et de l'église est donc, non pas un moment inconscient du développement de la conscience générale, mais une conscience personnelle, individuelle, affirmant sa valeur toute spéciale dans la destinée religieuse de l'humanité.

Ces résultats doivent aussi être opposés aux formes indécises de la Christologie de Tubingue. Celui qui s'est posé de cette manière en face du monde ne peut pas être le simple réformateur du Judaïsme que l'école dont nous parlons relégue comme à dessein dans un lointain nuageux, afin d'arriver plus tôt au moment où sa dialectique favorite peut plus aisément s'appliquer à l'histoire. Les louables efforts auxquels son chef s'est livré dans son remarquable ouvrage sur le *Christianisme des trois premiers siècles* (1), pour donner à la personne de Jésus une importance historique en harmonie avec son œuvre et ses résultats, sans dépasser les étroites limites que lui imposait une critique influencée par un point de vue trop hégélien, sont un progrès sur le passé à nous connu de cette école. Ses plus jeunes représentants sont même allés plus loin encore que leur maitre dans cette voie de réparation que, non seulement la foi, mais aussi la science

(1) Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh. Tubingue, 1853. 2de éd. 1860.

historique réclamait impérieusement. Mais il y a plus encore à dire sur la personne unique en qui s'est accomplie la réconciliation de l'humanité avec Dieu, ou, si l'on veut, l'entrée de l'humanité dans le Royaume éternel. Celui qui a dit : *Soyez parfaits comme Dieu*, non pas comme le résultat abstrait d'une recherche métaphysique, mais comme l'expression pure et simple de son état intérieur, comme la leçon que donnent le soleil et la pluie ; celui qui a parlé de la sainteté supérieure qu'il exigeait des siens comme d'un *fardeau doux et léger* ; celui qui, révélant à nos yeux une pureté sans tache, a dit que *par elle on voyait Dieu* et nous a parlé d'un pardon gratuit et miséricordieux accordé certainement par le Père à qui demande grâce ; celui enfin qui, renonçant à la perspective du trône du monde, a senti qu'il y avait plus de bonheur à souffrir en faisant la volonté de Dieu qu'à jouir en s'en séparant et a fondé le royaume éternel par sa mort, quand il s'est vu dans l'impossibilité de le fonder plus longtemps par sa vie, celui-là c'est Jésus de Nazareth.

Et voilà le Fils de l'Homme, voilà le Christ vivant, celui qu'il faut aimer et suivre, à l'image duquel il faut se transformer.

Rien de plus humble, de plus imparfait pourtant que les instruments au moyen desquels nous devons nous mettre en face de cette personnalité unique et grandiose. C'étaient de chauds Chrétiens, mais de médiocres écrivains, des historiens maladroits, que ceux qui nous ont transmis son histoire. Mais ne voyez-vous pas qu'en cela précisément éclate la réalité imposante de l'être idéal qu'ils nous ont dépeint ? Considérer comme nuisant à notre vénération pour la personne du Christ les assertions de la critique relativement aux erreurs et aux méprises des évangélistes, en vérité, c'est comme si quelqu'un faisait dépendre la valeur d'un tableau de celle du cadre qui l'entoure.

Que le sentiment chrétien ne s'effarouche donc pas, comme il le fait trop souvent, des résultats de la critique indépendante. Il y a de grands avantages, au contraire, à se faire une idée aussi juste et aussi exacte que possible des monuments historiques de la foi, et l'auréole spirituelle de celui en qui nous croyons emprunte un nouvel éclat à la faiblesse même des écrits par le canal desquels nous parvenons jusqu'à lui. C'est ce que nous

avons tâché d'exprimer par les deux devises qui sont en tête de ce travail. Elles nous ont constamment inspiré dans nos recherches. *Consuetudo sine veritate vetustas erroris est :* c'est une maxime hors de laquelle il n'y a plus de vraie science chrétienne et protestante. *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas.* C'est une vérité que la science, loin de l'affaiblir, confirmera toujours plus.

Le Tableau synoptique suivant a pour but de faciliter les études sur le premier Évangile en indiquant les sources diverses auxquelles, selon le travail antérieur, il faut attribuer les éléments dont il se compose.

Évangile selon S[t]. Matthieu,

DÉCOMPOSÉ D'APRÈS LES SOURCES CONCOURANT À SA FORMATION.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.	
Matth. I, 1—II, 12.			

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALLÈLES.
Généalogie. I, 1—17.	*ἐκ τῆς Θάμαρ*, I, 3; *ἐκ τῆς Ῥαχὰβ, ἐκ τῆς Ῥούθ*, I, 5; *ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου*, I, 6 — *τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη*, I, 16.	Luc III, 23—38. I Chron. I et II. — Genèse XXXVIII. Josué II, 1; Ruth IV, 13—18 suiv. II Sam. XII, 24. I Chron. III. Esdras III, 2.
Conception miraculeuse et naissance du Christ. I, 18—25.	*Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν*, I, 18. *Ἵνα πληρωθῇ* Ésaïe VII, 14.—I, 22—23.	
Les Mages d'Orient. II, 1—12.	*Οὕτως γὰρ γέγραπται* Michée V, 1. II, 5b—6.	Nom. XXIV, 17. Esaïe LX, 6.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. II, 13—III, 17. Marc. I, 1—7, 9—11.		
		Jean Baptiste. Matth. III, 1—6. Marc I, 1—7.
	λόγια τ. Ἰωάννου, 7b—12. Peut-être annexés aux *λόγια τ. κύριου*, peut-être indépendants, en tout cas de la même main.	
		Baptême de Jésus. Matth. III, 13 — Marc I, 9a.
		Matth. III, 16—17. Marc I, 9b—11.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
Voyage en Égypte. II, 13—15.	*Ἵνα πληρωθῇ* Osée XI, 1.	
Massacre de Bethléhem. II, 16—17.	*Τότε ἐπληρώθη* Jér. XXXI, 15. II, 17—18.	
Retour en Israël. — A Nazareth. II, 19—23a.	*Ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν* Ésaïe XI, 1, comp. Jér. XXIII, 5, Juges XIII, 5—7.	
	Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, III, 1. *Πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*, III, 5. *Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισ. καὶ Σαδδ. — εἶπεν αὐτοῖς*, III, 7 III, 11. Influencé par Marc I, 7.	Luc III, 1—18. Exod. II, 11. Es. XL, 3.
	Refus momentané de J. Bapt. III, 14. — *Οὗτός ἐστιν, ἐν ᾧ*, v. 17.	Ps. II, 7. És. XL, 1.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. IV, 1—V, 2. Marc I, 12—14, 21, 15—20, 21; III, 7—12.		Tentation au désert. Matth. IV, 1, 11b. Marc. I, 12—13.
		Apparition publique en Galilée. Matth. IV, 12—13a. Marc I, 14, 21a.
		Prédication du Royaume. Matth. IV, 17-Marc I, 21b, 15.
		Vocation de Pierre et André, de Jacques et Jean. Matth. IV, 18—22. Marc I, 16—20.
		Prédication, foule nombreuse, guérisons multipliées. Matth. IV, 23—25. Marc I, 21b—III, 7—12.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
Tentation triple. IV, 2—11[a].		Luc IV, 1—12. Deut. VIII. Ps. XCI, 11. Deut. VI, 13, 16.
	τὴν παραθαλασσίαν — Νεφθαλ. ἵνα πληρωθῇ Ės. IX, 1 suiv. — IV, 13[b]—16.	Luc IV, 14 suiv.
	comp. Matth. III, 2.	
	τὸν λεγόμενον Πέτρον IV, 18.	Luc V, 1—11.
	θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ, IV, 23. καὶ Δεκαπόλεως, IV, 25. (Du reste abréviation et modification subjective du parallèle).	Luc IV, 44. Luc VI, 17.
	Ouverture du Sermon de la Montagne. V, 1—2. comp. Marc III, 13.	Job III, 1. Luc VI, 20. suiv.

	λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. V, 3; VI, 13.	PREMIÈRE SÉRIE DES *λόγια τοῦ κυρίου.* Sermon de la Montagne. (Législation du Royaume). Matth. V, 3—VII, 27. *a*) Macarismes, V, 3—12. *b*) Sel de la terre, lumière du monde V, 13—16. *c*) Jésus et la Loi, V, 17—20. *d*) Le Meurtre, V, 21—26. *e*) L'Adultère, V, 27—30. *f*) Le Divorce, V, 31—32. *g*) Le Serment, V, 33—37. *h*) Le Talion, V, 38—42. *i*) L'Amour du prochain, V, 43—48. *j*) La Justice intérieure, VI, 1. *k*) L'Aumône, VI, 2—4. *l*) La Prière, VI, 5—13.	

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		a) Apoc. XXII, 4. Jac. II, 13. Luc VI, 22 sv.
		b) Marc IX, 50. Luc XIV, 34 suiv. Marc IV, 21. Luc XI, 33; VIII, 16.
		c) Luc XVI, 17.
		d) Ex. XX, 13. Jac. I, 19—20. Luc XII, 58 suiv.
		e) Ex. XX, 14. Matth. XVIII, 9. Marc IX, 47. — Matth. XVIII, 8. Marc IX, 43.
		f) Deut. XIX, 9. XXIV, 2. Marc X, 11. sv. Luc XVI, 18.
	g) *ἔσται δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ, ναὶ, οὒ, οὔ* (?)	*g*) Lév. XIX, 12. Deut. XXIII, 21. — Jac. V, 12.
		h) Ex. XXI, 24. Luc VI, 29 suiv.
		i) Lév. XIX, 18. Luc VI, 27, 32 sv.
		l) Luc XI, 2—4.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. VI, 14—VII, 29. Marc. I, 22.	*m*) Le Pardon des Offenses, VI, 14—15. (?)	Comp. Marc XI, 25.
	n) Le Jeûne, VI, 16—18.	
	o) Le vrai Trésor, VI, 19—21.	
	p) La Lumière intérieure, VI, 22—23.	
	q) Dieu ou Mammon, VI, 24.	
	r) Les Soucis matériels, VI, 25—34.	
	s) Les Jugements, VII, 1—5.	
	t) Les Chiens et Pourceaux, VII, 6.	
	u) L'Effort constant, VII, 7—11.	
	v) La Loi et les Prophétes, VII, 12.	
	x) La Porte étroite, VII, 13—14.	
	y) Les faux Prophétes, VII, 15—23.	
	z) Les deux Maisons, VII, 25—27.	
		Impression de la foule. Matth. VII, 28—29. Marc I, 22.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		o) Luc XII, 33 sv. Jac. V, 2.
		p) Luc XI, 34 —36.
		q) Luc XVI, 13. Jac. IV, 4. Luc XII, 22 —31.
		s) Luc VI, 37. Marc IV, 24. Luc VI, 41 sv.
		u) Luc XI, 9 —13. Jac. I, 17.
		v) Luc VI, 31.
		x) Luc VI, 43 —46. Matth. XII, 33. III, 10.
		y) Jac. I, 22. Luc XIII, 25 —27.
		z) Luc VI, 47 suiv.
	Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τ. λόγους τούτους, VII, 28a.	

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. VIII, 2—27. Marc I, 40-45, 32—34; IV, 35—41.		
		Guérison du Lépreux. Matth. VIII, 2—4. Marc I, 40—45.
	Les Convives d'Orient et d'Occident, VIII, 11—12.	Le Centurion de Capernaüm. Matth. VIII, 5—10, 13. (Cette péricope se trouvait dans le Prôto-Marc. Voy. p. 171 sv.)
		La Belle-mère de Pierre. Matth. VIII, 14—15. Marc I, 29—31.
		Guérison. Matth. VIII, 16. Marc I, 32—34.
		Ordre de traverser la mer. Matth. VIII, 18ᵇ. Marc IV, 35.
		Disciples indécis. (?) Matth. VIII, 19—22. (Cette péricope se trouvait aussi peut-être dans le Prôto-Marc : p. 175 sv.)
		La Tempête apaisée. Matth. VIII, 23—27. Marc IV, 36—41.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Descente de la Montagne. VIII, 1.	Luc IV, 32.
	Rédaction plus abrégée.	Luc V, 12—14.
	Intercalation d'un fragment des *λόγια*.	Luc VII, 1—10.
	Rédaction moins colorée.	Luc IV, 38—41.
	πάντας. VIII, 16. *Ὅπως πληρωθῇ* Ésaïe LIII, 4. Matth. VIII, 17.	
	Ἰδὼν δὲ — περὶ αὐτόν. VIII, 18.	Luc VIII, 22.
Disciples indécis (?). VIII, 19—22.		Luc IX, 57—60.
	Rédaction abrégée.	Luc VIII, 22—25.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. VIII, 28—IX, 36. Marc V, 1—20; II, 1—22; V, 21—43; VIII, 22—26; VII, 32—37; VI, 6b, 34		Le Démoniaque de Gadara. Matth. VIII, 28—34. Marc V, 1—20.
		Le Paralytique de Capernaüm. Matth. IX, 1—8. Marc II, 1—12.
		Vocation du Péager. Matth. IX, 9—13. Marc II, 13—17.
		Discussion sur le Jeûne. Matth. IX, 14—17. Marc II, 18—22.
		La fille de Jaïrus et la Femme hémorragique. Matth. IX, 18—26. Marc V, 21—43.
		Les deux Aveugles. Matth. IX, 27—31. Comp. Marc VIII, 22—26.
		Le Démoniaque muet. Matth. IX, 32—33. Comp. Marc VII, 32—37.
		Guérisons et Compassion. Matth. IX, 35—36. Marc VI, 6b, 34b. Comp. Matth. IV, 23 sv. Marc III, 7 suiv.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Rédaction abrégée. Deux Démoniaques.	Luc VIII, 26—39.
	εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. IX, 1.	Luc V, 17—26.
Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν. IX, 13.	Ματθαῖον λεγόμενον. IX, 9. Πορευθέντες δὲ μάθετε, 13.	Luc V, 27—32. Osée VI, 6. Comp. Matth. XII, 7.
	Précision plus grande au v. 14.	Luc V, 33—39.
	Rédaction abrégée et dépourvue de détails.	Luc. VIII, 41—56.
	Rédaction vague et décolorée, souvenir peu précis, deux aveugles comme à Gadara deux démoniaques.	
	Souvenir également vague et décoloré du texte de Marc. Jugement opposé des ὄχλοι et des Pharisiens. IX, 33—34.	Cp. XII, 22 sv. Luc XI, 14, suiv.
	θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. IX, 35. Ἰδὼν δὲ τ. ὄχλ. IX, 36.	Nom. XXVII, 17.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. X, 1—16. Marc VI,7; III,16—19; VI, 8. cp. VI,8—9, VI, 10—11.	SECONDE SÉRIE. Instructions Apostoliques (Propagation du Royaume.) Matth. IX, 37—28; X; 5—16, 23—42.	
	a) La grande Moisson, IX, 37^b—38.	
		Mission des Douze. Matth. X, 1^a. Marc VI, 7.
		Liste nominale des Douze. Matth. X, 2^b—4. Marc III, 16—19.
	b) Champ de mission des Douze, X 5^a, 5^c—6.	Envoi des Douze. Matth. X, 5^b. Marc VI, 8^a.
	c) Prédication du Royaume, X, 7—8.	
	d) Pauvreté apostolique, X, 9—10.	Comp. Marc VI, 8—9.
	e) Méthode apostolique, X, 11—15.	Comp. Marc VI, 10—11.
	f) Brebis parmi les loups, X, 16.	

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. IX, 37.	a) Luc X, 2.
	θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. X, 1.	Luc IX, 4.
	Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστ. τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος X, 2 *ὁ τελώνης* X, 3.	Luc VI, 14—16. Act. I, 13 sv.
	Modification probable du v. 5.	b) Gal. II, 7—10.
		c) Luc IX, 2.
		d) Luc X, 4—12.
		f) Luc X, 3.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. X, 17—42. XI, 1. Marc XIII, 9—13. 41.		Persécution des Disciples. Matth. X, 17—22. Marc XIII, 9—13.
	g) Fuir d'une ville à l'autre, X, 23.	
	h) Les Disciples comme le Maître, X, 24—25.	
	i) Prédication ouverte et hardie, X, 26—27.	
	j) Celui qu'il faut craindre. — Les passereaux, X, 28—31.	
	k) Confession et reniement, X, 32—33.	
	l) Non la paix, mais l'épée, X, 34—36.	
	m) Renoncement absolu du vrai disciple, X, 37—39.	
	n) Qui vous reçoit me reçoit, X, 40—41.	
	o) Le Verre d'eau, X, 42.	Comp. Marc IX, 41.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		Luc XXI, 12 —17. XII, 11 suiv.
		g) Luc VI, 40.
		i) Marc IV, 22. Luc VIII, 17.
		Marc VIII, 38.
		l) Luc XII, 51 —53. Michée VII, 6
		m) Luc XIV, 26 suiv. Luc XVII, 33.
		n) Luc X, 16.
	Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν κτε. Prédications dans *leurs* villes.	

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XI, 2—24.		Message de Jean Baptiste. Matth. XI, 2—6. (Ce fragment faisait partie du Marc primitif.)
	TROISIÈME SÉRIE. La Génération mauvaise (Apologie du Royaume) XI, 7^b—19, 21—24, 25_b—30; XII, 24; 25_b—28, 30—37, 39, 41—45.	
	a) Qu'êtes-vous allés voir au désert? XI, 7^b—9.	
	b) Le plus grand des prophètes, XI, 10—11.	Comp. Marc I, 2.
	c) Le Royaume se force, XI, 12.	
	d) Jean Baptiste est Élie, XI, 13—14.	
	e) La Génération semblable aux enfants sur la place, XI, 16—19.	
	f) Chorazin, Betsaïda, Capernaüm, XI, 21—24.	

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	———	Luc VII, 18—23.
		Deut. VIII, 15.
		És. XXXV,5. suiv.; LXI,1; XXIX, 18 sv.
	———	
	Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰ. λέγειν τ. ὄχλ. περὶ Ἰωάννου. XI, 7.	
		a) Luc VII, 14—28.
		b) Mal. III,1; Luc VII, 27.
		c) Luc XVI, 16.
		d) Mal. III, 23.
		e) Luc. VII, 31—35.
	Τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν — οὐ μετενόησαν. XI, 20.	*f*) Luc X, 13-15.
		Luc X, 12.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XI, 25—XII, 26. Marc II, 23—28; III, 1—6, 22—26.	g) Sages et enfants, XI, 25^{b}—26.	
	h) Le Père et le Fils, XI, 27.	
	i) Le Joug du Seigneur, XI, 28—30.	
		Les Disciples dans lés blés Matth. XII, 1—4, 8. Marc II, 23—28.
		L'Homme à la main séche. Matth. XII, 9—10, 12^{b}—14. Marc III, 1—6.
		Comp. Marc III, 7 et 12.
		Comp. IX, 27; Marc VII, 37.
	j) Chasser les démons par Béelzébul (?) XII, 24.	Calomnie des adversaires. Matth. XII, 24. Marc III, 22—23.
	k) Le Royaume divisé, XII, 25—26.	Comp. Marc III, 23^{b}, 24, 26.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰ. εἶπεν. XI, 25ª.	*g* et *h*) Luc X, 21 sv.
Les Sacrificateurs au jour du sabbat. — *Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.* XII, 5—7.	Abréviation du texte de Marc vers la fin de cette péricope.	Luc VI, 1—5. 1 Sam. XXI, 6. Nom. XXVIII 9 suiv. Osée VI, 6.
La Brebis dans le puits. XII, 11—12.	Récit moins coloré que chez Marc.	Luc VI, 6—11 Luc XIV, 5.
-	Guérisons (*αὐτοὺς πάντας*). Défense de les publier. *Ἵνα πληρωθῇ* Ésaïe XLII, 1—4. Le Démoniaque aveugle et muet. (Suppression de Marc III, 21).	
	Transformation probable d'un *λόγιον*. XII, 24. *Εἰδὼς — εἶπεν αὐτοῖς* XII, 25ª.	

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XII, 27. 45. Marc III, 27—30.	*l*) Le Dilemme, XII, 27—28.	
		La Maison de l'homme fort. Matth. XII, 29. Marc III, 27.
	m) Qui n'est pas avec moi, est contre moi, XII, 30.	
	n) Le Blasphème de l'Esprit, XII, 31—32.	Comp. Marc III, 28—30.
	o) Tel arbre, tel fruit, XII, 33—34.	
	p) Telles gens, telles paroles, XII, 35—37.	
	q) Le signe de Jonas, XII, 39.	
	r) Les gens de Ninivé, XII, 41.	
	s) La Reine du Midi, XII, 42.	
	t) Le Démon et ses sept compagnons, XII, 43—45.	

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		n) Luc XII, 10.
		o) Luc VI, 43—45.
		p) Jac. I, 19—20.
	Quelques Scribes et Pharisiens demandent un signe. XII, 38, 39a.	q) Luc XI, 16, 29—32.
	Interprétation du signe de Jonas. XII, 40.	Jon. II, 1.
		r) Jon. III, 5.
		s) I Rois X, 1.
		t) Luc XI, 24—26.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XII, 46 — XIII, 23. Marc. III, 31 —35; IV, 1— 20.		La mère et les frères de Jésus Matth. XII, 45—50. Marc III, 31—35.
		Au bord de la mer. Matth. XIII, 1—3^{a}. Marc IV, 1—2.
		La parabole du Semeur. Matth. XIII, 3_{b}—9. Marc IV, 3—9.
		Explication de la méthode parabolique. Matth. XIII, 10—15. Marc IV, 10—12.
	Celui qui a et celui qui n'a pas, XIII, 12.	Comp. Marc IV, 25.
	Heureux vos yeux, parce qu'ils voient etc. XIII, 16—17,	
		Explication de la parabole du Semeur. Matth. XIII, 18—23.— Marc IV, 13—20.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις. XII, 46.	Luc VIII, 19—21.
	ἐν τ. ἡμέρ. ἐκείν. ἐξελθὼν ὁ Ἰ. ἀπὸ τ. οἰκίας. (Souvenir de Marc III, 21).	Luc VIII, 4—8.
	διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; XIII, 10.	Luc VIII, 9 suiv.
	Insertion de deux *λόγια*. Citation plus étendue d'Ésaïe VI, 9 suiv.	Luc VIII, 18 et X, 23.
		Luc VIII, 11—15.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XIII, 24—52. Comp. Marc IV, 30—32. Marc IV, 33—34.	QUATRIÈME SÉRIE. Les Paraboles. (Le Royaume en lui-même et dans sa destinée).	
	a) Parabole de l'Ivraie, XIII, 24—30.	
	b) Parabole du Grain de Sénevé, XIII, 31-32.	Comp. Marc. IV, 30—32.
	c) Parabole du Levain, XIII, 33.	
		Enseignement exclusivement parabolique. Matth. XIII, 24, 36. Marc. IV, 33—34.
	d) Explication de la Parabole de l'Ivraie, XIII, 37—43.	
	e) Parabole du Trésor trouvé, XIII, 44.	
	f) Parabole de la Perle cherchée, XIII, 45—46.	
	g) Parabole du Filet, XIII, 47—50.	
	h) Parabole du Scribe, XIII, 52.	

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων XIII, 24.	a) Apoc. XIV, 14—17.
	Omission de la parabole de la *Semence croissant d'elle même*, Marc IV, 26—29.	b) Luc XIII, 19.
	Ἄλλην παραβολὴν — λέγων XIII, 31.	
	Ἄλλην παραβολὴν — αὐτοῖς XIII, 33.	c) Luc XIII, 21.
	Ὅπως πληρωθῇ Ps. LXXVIII, 2.	
	Transformation du texte de Marc IV, 34, en vue de l'explication de la parab. de l'Ivraie. XIII, 36.	
	Συνήκατε-αὐτοῖς. XIII, 51—52.	

Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XIII, 53 — XIV, 23. Marc VI, 1—46.	Jésus à Nazareth. Matth. XIII, 53—58. Marc VI, 1—6.
	Opinion d'Hérode sur Jésus. Matth. XIV, 1—2. Marc VI, 14—16.
	Hérode et Jean Baptiste. Matth. XIV, 3—5. Marc VI, 17—20.
	Décapitation de Jean Bapt. Matth. XIV, 6—12. Marc VI, 21—29.
	Retraite de Jésus au désert. Matth. XIV, 13—14. Marc VI, 30—34.
	1ère Multiplication des pains. Matth. XIV, 15—21. Marc VI, 35—44.
	Jésus se retire sur la montagne. Matth. XIV 22—23. Marc VI, 45—46.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τ. παραβολὰς ταύτας XIII, 53. *Ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς* XIII, 55. Modification de Marc XIII, 58.	Luc IV, 24.
	ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ XIV, 1.	Luc IX, 7 sv.
	Récit moins détaillé que chez Marc.	Luc III, 19.
	Récit moins coloré et détaillé. XIV, 12 est une confusion entre Marc VI, 29 et 30.	Luc IX, 10 suiv,
	καὶ ἐθεράπευσεν τ. ἀῤῥώστους αὐτῶν. XIV, 14. Le v. 34 de Marc. se lit Matth. IX, 36.	Luc IX, 12—17.
	Récit moins détaillé que Marc. *χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.* XIV, 21.	
		Ici commence la série de narrations spéciale à Matth. et à Marc, absente chez Luc.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XIV, 23^b—XV, 31. Marc VI, 47—VII, 37.		Marche de Jésus sur la mer. Matth. XIV, 23_b—27, 32^b—33. Marc VI, 47—52.
		Guérisons au pays de Génézareth. Matth. XIV, 34—36. Marc VI, 53—56.
		Discussion sur les mains non lavées et les observances traditionnelles. Matth. XV, 1—11. Marc VII, 1—15.
	Toute plante non plantée par le Père etc. Aveugles conducteurs d'aveugles. XV, 13_b—14.	
		Explication de Jésus. Matth. XV, 15—20. Marc VII, 17—23.
		La Cananéenne. Matth. XV, 21—28. Marc VII, 24—30.
		Guérisons, admiration générale. Matth. XV, 29—31. Marc VII, 37.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
Pierre marchant sur les flots. XIV, 28—32[a].	Modification du Prôto-Marc. XIV, 33 Comp. Marc. VI, 52.	
	Texte moins coloré. *πάντας* XIV, 35.	
	Transposition des deux arguments du Seigneur.	Exod XX, 12. És. XXIX, 13.
	Τότε προσελθόντες οἱ μαθ. — — ὁ δὲ ἀποκρ. εἶπεν. XIV, 12—13[a].	Luc VI, 39.
	ὁ Πέτρος. XV, 15.	
	Marc donne ici le trait du Sourd-muet, raconté et modifié Matth. IX, 32—34; XII, 22. Pourtant les ressemblances de mots dénotent toujours le parallélisme XV, 30 est spécial à notre Matthieu, et lui est sans doute suggéré par le souvenir des guérisons qui précèdent aussi la 1ère multiplication XIV, 14.	

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XV, 32 — XVII, 8. Marc VIII, 1 —IX, 8.		2e Multiplication des pains. Matth. XV, 32—38. Marc VIII, 1—9.
	Les Signes des temps. XVI, 2—3.	Le Signe du ciel. Matth. XV, 59—XVI, 1, 4a. Marc VIII, 10—12.
		Le Levain dont il faut se garder. Matth. XVI, 4b—11. Marc VIII, 13—21.
		Confession de Pierre. Matth XVI, 13—16. Marc VIII, 27—29.
		1re prédiction de la Passion. — Jésus et Pierre. Matth. XVI, 20—23. Marc VIII, 30—33.
		Le Renoncement. Matth. XVI, 24—28. Marc VIII, 34—IX, 1.
		La Transfiguration. Matth. XVII, 1—8. Marc IX, 2—8.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων. XV, 38.	
	καὶ Σαδδουκαῖοι XV, 1. Intercalation d'un *λόγιον*. *τὸ σημεῖον 'Ιωνᾶ* XVI, 5. Comp. XII, 40.	Luc XII, 54 —56.
	XVI, 12 est une interprétation du rédacteur ; ainsi que *καὶ Σαδδουκαίων* XVI, 6. (Suit dans Marc VIII, 22 —26, la guérison de l'aveugle de Bethsaïda, dont nous avons vu le parall. très appauvri Matth IX, 27—31).	Luc XII, 1.
		Luc IX, 18 —21.
Prérogatives de Pierre. XVI, 17 —19.		
		Luc IX, 22.
	Marc VIII, 38 a été déjà dit Matth. X, 33.	Luc IX, 23 —27.
		Luc IX, 28 —36.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XVII, 9 — XVIII, 2. Marc IX, 9—37.		Élie et Jean-Baptiste. Matth. XVII, 9—12. Marc IX, 9—13.
		L'Enfant épileptique. Matth. XVII, 14—18. Marc IX, 14—27.
		L'Impuissance des Disciples. Matth. XVII, 19—21. Marc IX, 28—29. Comp. Marc XI, 23.
		2e Prédiction de la Passion. Matth. XVII, 22—23. Marc IX, 30—32.
		A Capernaüm. Matth. XVII, 24a. — Marc IX, 33a.
		Le Petit enfant. Matth. XVIII, 1—2. Marc IX, 33—37.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Matth. XVII, 13, interprétation.	Luc IX, 37—42.
	Récit beaucoup moins détaillé que chez Marc.	
	Le rédacteur a amené ici Marc XI, 23. *καὶ νηστείᾳ.* XVII, 21.	
		Luc IX, 43—45.
La pêche du Statère. XVII, 24b—27.		
	Le texte de Matth. est ici beaucoup plus abrégé que celui de Marc et modifié en vue de la série de *λόγια* qui va venir. Le trait d'intolérance de Jean (Marc IX, 38—41) est omis.	Luc IX, 46—48.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XVIII, 2b — XIX, 2. Marc IX, 43—49, X, 1.	CINQUIÈME SÉRIE. La Supériorité dans le Royaume.	
	a) Devenir *ὡς τὰ παιδία.* XVIII, 2b—5.	Comp. Marc IX, 36.
	b) Malheur à qui scandalise. XVIII, 6—7.	Comp. Marc IX, 42.
		Si ta main, si ton pied, si ton œil te scandalise etc. Matth. XVIII, 8—9. Marc IX, 43—49.
	c) Ne méprisez pas un seul de ces petits. XVIII, 10—11.	
	d) La Brebis égarée. XVIII, 12—14.	
	e) Si ton frère a péché contre toi. XVIII, 15.	
	f) Deux ou trois etc. XVIII, 19—20.	
	g) Pardonner 70 fois 7 fois. XVIII, 22 (?).	
	h) Parabole du Serviteur impitoyable. XVIII, 23.	
		Πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Matth. XIX, 1—2. Marc X, 1.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	ὡς τὸ παιδίον τοῦτο.	*a*) Luc XVII, 2.
		b) Luc XVII, 1.
	Rédaction plus condensée que dans Marc. — Omission du passage obscur de Marc IX, 49—50.	
		c d) Luc XV, 4—7.
Régles disciplinaires. XVIII, 16—18.		Deut XIX,15 Comp. XVI, 19.
Question de Pierre. XVIII, 21.		Luc XVII, 3 suiv. Jac. II, 13.
	Καὶ ἐγένετο ὅτε — τοὺς λόγους τούτ. ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ. XIX, 2.	

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XIX, 3 — XX, 19. Marc X, 2—34.		Discussion sur le Divorce. Matth. XIX, 3—9 Marc X, 2—12.
		Bénédiction des enfants. Matth. XIX, 13—15. Marc X, 13—16.
		Le Jeune homme riche. Matth. XIX, 16—22. Marc X, 17—22.
		Inconvénient des richesses. Matth. XIX, 23—26. Marc X, 23—27.
		Récompense des Disciples. Matth. XIX, 27, 29—30. Marc X, 28—31.
	Les douze Trônes XIX, 28.	
	i) Parabole des Ouvriers de différentes heures. *ἔσχατοι ὡς πρῶτοι.* XX, 1—16.	
		3me prédiction de la Passion. Matth. XX, 17—19. Marc X, 32—34.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
Les Eunuques du Royaume. XIX, 10—12.	*κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* XIX,3. Transfert du v. 7 dans la bouche des Pharisiens. — Transposition d'arguments. *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* v. 7.	Gen. I, 17. Gen. II, 24. Deut. XXIV, 1. Comp. V, 31. Luc XVI, 18.
	Récit moins pittoresque	Luc XVIII, 15—17.
	Τί με ἐρωτᾷς περὶ τ. ἀγαθοῦ; XIX, 17.	Luc XVIII, 18—23.
	Récit moins détaillé.	Luc XVIII, 24—27.
		Luc XVIII, 28—30. LucXXII, 30.
	Abrégé de Marc.	Luc XVIII, 31—33.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XX, 20 —XXI, 28. Marc X, 35—XI, 33.		Les Fils de Zébédée. Matth. XX, 20—28. Marc, X, 35—44.
		L'Aveugle de Jéricho. Matth. XX, 29—34. Marc X, 46—52.
		Entrée à Jérusalem. Matth. XXI, 1—9. Marc XI, 1—10.
		Purification du temple. Matth. XXI, 12—13, 17. Marc XI, 11, 15—18, 19.
		Le Figuier stérile. Matth. XXI, 18—21. Marc XI, 12—14, 20—24.
		Discussion avec les Prêtres et les Anciens. Matth. XXI, 23—27. Marc XI, 27—33.
	j) Parabole des deux Fils, (*πρῶτοι ἔσχατοι*) XXI, 23—27.	

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Récit plus condensé.	Luc XXII, 25—27.
	δύο τύφλοι	Luc XVIII, 33—43.
Étonnement de la capitale. XXI, 10.	καὶ πῶλον μετ'αὐτῆς, XXI, 2. ἵνα πληρωθῇ Zach. IX 9.	Luc XIX, 29—38. Ps. CXVIII, 26.
	Réunion en un seul jour de l'entrée à Jérusalem et de la purification. Comp. Marc XI, 11.	Luc XIX, 45 suiv.
Guérisons et hosannahs des enfants. XXI, 14—16.		És. LVI, 7. Jér. VII, 11. Ps. VIII, 3.
	Καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα Marc XXI, 19. Réunion en une seule scène des deux incidents de Marc. — Comp. aussi Matth. XVII, 20.	
	Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; XXI, 28. λέγουσιν· ὁ πρῶτος — ὁ Ἰ. XXI, 31.	Luc XX, 1—8

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XXI, 33—XXII, 46. Marc XII, 1 37.		La parabole des Vignerons. Matth. XXI, 33—46. Marc XII, 1—12.
	Le Royaume vous sera enlevé. XXI, 43.	
	k) Parabole des Noces, (*πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι ἐκλεκτοί*). XXII, 1—6, 8—14.	
		Discussion avec les Pharisiens. — Le Denier de César. Matth. XXII, 15—22 Marc XII, 13—17.
		Discussion avec les Sadducéens. — La Femme des 7 frères. Matth. XXII, 23—32 Marc XII, 18—27.
		Discussion avec le Scribe.— Le plus grand Commandement. Matth. XXII, 34—40. Marc XII, 28—34.
		Défi lancé aux Scribes. — Le Christ fils de David. Matth. XXII, 42—46. Marc XII, 35—37, 34.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε, XXI, 33. *λέγουσιν αὐτῷ*, 41. *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*, 42. *οἱ Φαρισαῖοι*, 45.	Luc XX, 9—19. Comp. És. V, 1. Ps. CXVIII, 22 suiv.
	Καὶ ἀποκρ. — λέγων XXII, 1. XXII, 7. Colère et vengeance du Roi.	Luc XIV, 16—24. Apoc. XIX, 7.
		Luc XX, 20—26.
	ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, XXII, 23. *Καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλ. κτε.* XXII. 33. comp. Marc XII, 37[b].	Luc XX, 27—39. Deut. XXV, 15. Exod. III, 6.
	Oubli de l'intention du Scribe selon Marc, *πειράζων αὐτὸν* v. 35 et la modification du v. 34. — Abréviation notable du récit de Marc.	Luc X, 25—27. Deut. VI, 5. Lév. XIX, 18.
	XXII, 41, spécialisation des Pharisiens. *λέγουσιν αὐτῷ*, *λέγει αὐτοῖς*, 42, 43.	Luc XX, 41—44. Ps. CX, 1.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XXIII, 2—24. comp. Marc XII, 18.	SIXIÈME SÉRIE. Malédictions. (Les ennemis du Royaume). XXIII, 2—39.	
	a) Les Scribes et Pharisiens sur la chaire de Moïse, XXIII, 2—3.	
	b) Leurs lourds Fardeaux, XXIII, 4.	
	c) Leur Ostentation, XXIII, 5—7.	Comp. Marc XII, 18.
	d) Le seul Maître, XXIII, 8—12.	
	e) 1° *Maléd.* le Royaume fermé, XXIII, 13	
	N. B. le v. 14. est une interpolation. Comp. Tischend., Ed. VII.	
	2° *Maléd.* Mauvais Prosélytisme, XXIII, 15.	
	3° *Maléd.* Serments éludés, XXIII, 16—22.	
	4° *Maléd.* La Menthe et le Cumin, XXIII, 23—24.	

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	XIII, 1 : *Τότε ὁ 'I. ἐλάλησεν κτε.*	
		b) Luc XI, 46.
		c) Luc XI, 43. XX, 46, XIV, 11. XVIII, 14.
		e) 1e Luc XI, 32.
		4e Luc XI, 42.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XXIII, 25—XXIV,14. Marc XIII, 1—13.	5° *Maléd.* Le Dehors de la coupe, XXIII. 25—26. 6° *Maléd.* Les Sépulcres blanchis, XXIII, 27—28. 7° *Maléd.* Les Meurtriers des prophètes, XXIII, 29—36. *f*) Jérusalem, Jérusalem, XXIII, 37. *g*) L'ἐρήμωσις menaçante, XXIII, 38—39.	
		Prédiction de la ruine du Temple. Matth. XXIV, 1—2 Marc XIII, 1—2.
		Prédictions eschatologiques. Matth. XXIV, 3—10, 13—25, 29—36. Marc XIII, 3—32. 1°. Faux Messies. Matth. XXIV, 4—5. Marc XIII, 5—6. 2°. ἀρχὴ ὠδίνων. Matth. XXIV, 6—8. Marc XIII, 7—9a. 3°. Persécutions. Matth. XXIV, 9b, 13—14. Marc XIII, 9—13.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		5°. Luc XI, 39,
		6°. Luc XI, 44.
		7°. Luc. XI, 49—51.
	υἱοῦ Βαραχίου (?) XXIII 35.	2 Chr. XXIV, 21.
		Luc XIII, 34 et XIX, 42.
	Omission du trait du Denier de la veuve, Marc XII, 41—44; Luc XXI, 1—4.	
		Luc XXXI, 5.
		Luc XIX, 44.
	3°. On a déjà lu presque tout le texte parall. de Marc, Matth. X, 17—22.	3° Luc XXI, 12.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XXIV, 11—51. Marc XIII, 14—37.	SEPTIÈME SÉRIE. Eschatologie. (Établissement du Royaume). Matth. XXIV, 11—12, 26—28, 37—51, XXV.	
	a) Faux prophètes et ἀνομία, Matth. XXIV, 11—12.	
		4° Émigration. (θλῖψις μεγάλη) Matth. XXIV, 15—22. Marc XIII, 14—21.
		5° Nouveaux faux Messies, prodiges. Matth. XXIV, 23—25. Marc XIII, 21—23.
	b) Avertissement contre les faux Messies, XXIV, 26—28.	
		6° Les Choses finales. Matth. XXIV, 29—36. Marc XIII, 24—32.
	c) Soudaineté absolue de la Parousie, XXIV, 37—42.	Comp. avec le v. 42 Marc XIII, 23.
	d) Similitudes du Père de famille et du Serviteur vigilant, XXIV, 43—51.	Comp. Marc XIII, 34—37.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		Luc XXI, 20 suiv.
	XXIV, 10. *Καὶ τότε σκανδαλισθήσονται — ἀλλήλους*, liaison de la rédaction remplaçant le paragraphe omis de Marc.	
	τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τ. προφ. ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ, XXIV, 15.	Luc XXI, 20 suiv.
		Luc XVII, 23; XXI, 8.
		b) Luc XVII, 23, 37.
	οὐδὲ ὁ υἱὸς de Marc XIII, 32, retranché.	Luc XXI, 25, 27, 29 suiv.
		c) Luc XVII, 26, 34.
		Apoc. IV, 3.
		d) Luc XII, 39 suiv.

	Λόγια DE MATTHIEU.	PRÔTO-MARC.
Matth. XXV, 1—XXVI, 19. Marc XIV, 1—16.	e) Parabole des 10 Vierges, XXV, 1—13.	Avec le v. 13 comp. Marc XIII. 35.
	f) Parabole des Talents, XXV, 14—30.	
	g) Christ rémunérateur, XXV, 31—46.	
	Clôture des λόγια.	
		Complot du Sanhédrin. Matth. XXVI, 1—5. Marc XIV, 1—2
		L'Onction de Béthanie. Matth. XXVI, 6—13. Marc XIV, 3—9.
		Pacte de Judas. Matth. XXVI, 14—16. Marc XIV, 10—11.
		Préparation de la Pâque. Matth. XXVI, 17—19. Marc XIV, 12—16.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		a) Apoc. XIX, 7.
		f) Luc XIX, 15 suiv.
	Le texte plus alongé de Matth. provient de son intention de faire ressortir la noirceur des chefs du peuple à côté de l'innocence et du dévouement de J. C.	Luc XXII, suiv.
	τριάκοντα ἀργύρια.	Luc XXII, 3 suiv.

		PRÔTO-MARC.
Matth XXVI, 1—66. Marc XIV, 17—64.		Prédiction de la trahison de Judas. Matth. XXVI, 20—24. Marc XIV, 17—21. ——— Institution de la Ste Cêne. Matth. XXVI, 26—29. Marc XIV, 22—25. ——— Prédiction de la chute des disciples et du reniement de Pierre. Matth. XXVI, 30—35. Marc XIV, 26—31. ——— Agonie de Gethsémané. Matth. XXVI, 36—46. Marc XIV, 32—42. ——— Arrestation. Matth. XXVI, 47—50 Marc XIV, 43—45. ——— Coup d'épée. Matth. XXVI, 51. Marc XIV, 47. ——— Protestation de Jésus. Matth. XXVI, 55—56. Marc XIV, 48—50. ——— Chez Caïphe. Matth. XXVI, 57—58. Marc XIV, 53—54. ——— Jugement et condamnation. Matth. XXVI, 59—66. Marc XIV, 55—64.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
Judas se désignant lui-même. XXVI, 25.		Luc XXII, 14 suiv.
		Luc XXII, 19 suiv. 1 Cor. XI, 23 suiv.
		Luc XXII, 31 suiv.
		Luc XXII, 39 suiv.
Question de Jésus à Judas. XXVI, 50^{a}		Luc XXII, 47.
Pierre réprimandé. XXVI, 52—54.		
	ἐν ἐκείνῃ τ. ὥρᾳ XXVI, 55. Omission du trait du *νεανίσκος* Marc XIV, 51—52.	
		Luc XXII, 54 suiv.
	Modification intentionnelle du v. 60. — *Δύναμαι* v. 61.	Luc XXII, 63 suiv.

		PRÔTO-MARC.
Matth. XXVI, 67 — XXVII, 25. Marc XIV, 65—XV, 14.		Mauvais traitements. Matth. XXVI, 67—68. Marc XIV, 65.
		Reniement de Pierre. Matth. XXVI, 69—75. Marc XIV, 66—72.
		Jésus conduit à Pilate. Matth. XXVII, 1—2. Marc XV, 1.
		Jésus interrogé par Pilate. Matth. XXVII, 11—14. Marc XIV, 2—5.
		Barrabbas proposé. Matth. XXVII, 15—18. Marc XV, 6—10.
		Barrabbas préféré. Matth. XXVII, 20—23. Marc XV, 11—14.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Le τινὲς de Marc XIV, 65 supprimé.	
		Luc XXII, 54 suiv.
		Luc XXIII, 1 suiv.
Désespoir et suicide de Judas. XXVII, 3—8.	τὰ τριάκοντα ἀργύρια XXVII, 3. ἕως τῆς σήμερον ibid. 8 Τότε ἐπληρώθη Zach. XI, 13, désigné comme citation de Jérémie.	Comp. Jér. XVIII, 1.
	Ἰησοῦν Βαρραββᾶν XXVII, 16.	
La femme de Pilate. XXVII, 19.		
		Luc XXIII, 13 suiv.
Pilate se lave les mains. — Malédiction du peuple. XXVII, 24—25.		

		PRÔTO-MARC.
Matth. XXVII, 26—46. Marc XV, 15—34.		Abandon de Jésus par Pilate. Matth. XXVII, 26. Marc XV, 15.
		La Couronne et le Manteau royal. Matth. XXVII, 27—30. Marc XV, 16—19,
		La Marche vers Golgotha. Matth. XXVII, 31. Marc XV, 20.
		Simon de Cyrène.—La Boisson étourdissante. Matth. XXVII, 32—34. Marc XV, 21—23.
		Les Vêtements partagés. Matth. XXVII, 35—36. Marc XV, 24—25.
		L'Écriteau. Matth. XXVII, 37. Marc XV, 26.
		Les deux Larrons. Matth. XXVII, 38. Marc XV, 27.
		Insultes des assistans Matth. XXVII, 39—44. Marc XV, 29—32.
		Ténèbres et cri d'angoisse. Matth. XXVII, 45—46. Marc XV, 33—34.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
		Luc XXIII, 24 suiv.
	οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον. XXVII, 34.	Luc XXIII, 26 suiv. Ps. LXIX, 22.
		Luc XXIII, 33.
	v. 43. *Πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεὸν, ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ θέλει αὐτόν.*	Luc XXIII, 35 suiv. Ps. XXII, 8.

		PRÔTO-MARC.
Matth. XXVII, 47—65. Marc XV, 35—47.		Soif et Moquerie. Matth. XXVII, 47—49. Marc XV, 35—37.
		Mort du Christ. Matth. XXVII, 50. Marc XV, 37.
		Le Voile du Temple déchiré. Matth. XXVII, 51ª. Marc XV, 38.
		Le Centurion. Matth. XXVII, 54. Marc XV, 39.
		Les saintes Femmes. Matth. XXVII, 55—66. Marc XV, 40—41.
		Joseph d'Arimathée—Sépulture. Matth. XXVII, 57—60. Marc XV, 42—16.
		Les deux Maries. Matth. XXVII, 61. Marc XV, 47.

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Οἱ δὲ λοιποὶ v. 49, et la légère modification qui s'ensuit.	Luc XXIII, 44 suiv.
Tremblement de terre et Saints ressuscités. XXVII, 51b—53.		
	τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα, v. 54.	Luc XXIII, 45 suiv.
	Rédaction moins circonstanciée.	Luc XXIII, 50 suiv.
La Garde mise au Sépulcre. XXVII, 62—65.		

		PRÔTO-MARC.
Matth. XXVIII, 1–20. Marc XVI, 1–8.		Visite des femmes au Sépulcre. Matth. XXVIII, 1. Marc XVI, 1. Annonce de la Résurrection. Matth. XXVIII, 5–7. Marc XVI, 6–7. Retour des femmes. Matth. XXVIII, 8. Marc XVI, 8. Apparition de Jésus aux femmes. Matth. XXVIII, 9–10. Apparition de Jésus aux Onze en Galilée. Matth. XXVIII, 16–18. (Ces deux dernières péricopes, qui manquent dans le Marc canonique, faisaient partie du Prôto-Marc).

PARADOSIS.	RÉDACTION CANONIQUE.	PARALL.
	Récit beaucoup moins détaillé.	Luc XXIV, 1 suiv.
L'Ange du Seigneur. XXVIII, 2–4.	Au lieu du νεανίσκος de Marc XVI, 5.	
	Silence premier des femmes omis, supposé pourtant par l'apparition suivante.	
Corruption de la Garde. XXVIII, 11–15.		
	Abréviation probable au v. 17, peut-être retouche aux vv. 19 et 20.	

Note A.

Il sera peut-être bon d'ajouter quelques considérations, à l'appui du caractère historique du 4me évangile. Notre travail ne nous appelle pas à traiter la question de son authenticité proprement dite.

D'abord, en présence des résultats acquis sur la formation des Synoptiques, quand on pense que le document écrit, dont ils se sont servis tous les trois et auquel tous les trois doivent leur vue d'ensemble sur l'histoire évangélique — le Prôto-Marc — était critiqué dès le commencement du second siècle au point de vue de l'ordre et pour l'arbitraire apparent qui avait présidé à son arrangement de la matière historique, il est peu logique d'arguer contre le 4ème évangile des divergences qu'il présente sous ce rapport avec les trois premiers. Et s'il est vrai que, immédiatement ou médiatement, il remonte à l'enseignement de l'un des Douze, n'est-il pas naturel de s'attendre *a priori* à ce que sa chronologie et sa perspective historique différeront notablement de celles des Synoptiques?

Sans doute nous ne nierons pas que le quatrième évangile n'est pas une histoire pure et simple et que son auteur a retracé des faits, moins pour l'amour de ces faits eux-mêmes que dans le dessein d'en faire ressortir l'essence métaphysique ou le sens supérieur. Mais nous nous appuyons précisément là-dessus pour attacher une valeur d'autant plus grande aux traits nombreux qui décèlent la réalité historique et même ne concordent pas toujours exactement avec la conception théorique de l'écrivain. Rien ne prouve mieux à notre avis qu'il avait devant les yeux une réalité dont il ne se sentait pas libre d'altérer à volonté les traits objectifs. Évidemment,

s'il n'avait donné qu'un Christ idéal, tous ses coups de pinceau eussent été en harmonie avec sa conception subjective. Comparez tout ce qui a été dit à ce sujet dans la *Revue de Théol.* de Strasbourg par Colani (*Des Évangiles canoniques considérés comme documents*, II, pp. 42—55), Niermeyer, *Over de Schriften van Joh.* (*Werken van het Haagsch Genootschap*, Deel XIII, analysé et résumé dans la *Rev. de Théologie*, XII, 305, XIII, 35 et 171, par Busken Huet), Reuss (*Gesch. der H. Schrift* N. T. § 225, et suiv.), Scholten (*Kritische Inleid.* p. 53), Hase (*Die Tubinger Schule*, 1855, p. 15 suiv.) etc. etc.

Des études critiques plus approfondies ont également démontré que l'argument, tiré contre le 4me évangile de la controverse pascale du 2e siècle entre l'Asie Mineure et Rome, n'a pas la valeur qu'on voulait lui attribuer. Il se peut toujours que la coutume pascale asiatique qui, au premier abord, semble donner un démenti à la chronologie de la Passion du quatrième évangile, s'explique en réalité par une tradition basée sur cette chronologie; que sur ce point le quatrième évangile soit plus rigoureusement historique que les Synoptiques. Comp. Weitzel, *Passahfeyer* 1848; Scholten, *De sterfdag van Jezus*, *Godgel. Bijdrag.* 1856, 1.

Enfin l'antiquité de ce livre est confirmée par la difficulté d'indiquer au second siècle le milieu, les besoins, le courant dogmatique, les circonstances concrètes d'où il aurait pu sortir. On peut considérer comme manquée la tentative de M. Hilgenfeld d'en faire un moment du développement du Gnosticisme (*Die Evangelien*, Leipzig, 1854). Cette opinion, réfutée par M. Hase (*Die Tubinger Schule*, p. 50 et suiv.) et par M. Kayser (*l'École de Tubingue et l'Évangile selon St. Jean*, dans la *Rev. de Théol.* de Strasbourg XII, 217 suiv.) vient se heurter contre l'impossibilité manifeste qu'un livre gnostique ait pu être admis généralement par l'Église orthodoxe à la fin du second siècle. Si, comme on n'en peut douter, soit par la découverte du XXe livre des *Homélies Clémentines*, soit par celle des *Philosophoumena*, le quatrième Évangile était connu des partis qui s'agitaient au milieu du second siècle, c'est une preuve d'une composition antérieure à ces controverses, et même à leurs premiers débuts.

Note B.

Nous ne sommes pas non plus appelés par la question posée à donner une introduction complète à l'évangile de Marc. Nous devrons pourtant relever quelques résultats de la critique appliquée à cet évangile, lesquels sont de nature, soit à confirmer plusieurs des allégations avancées dans le cours de l'ouvrage, soit à prévenir quelques objections dans l'esprit du lecteur.

1°. Notre évangile canonique de Marc a dû voir le jour à Rome ou être rédigé en vue de Rome. C'est ce qui résulte des considérations suivantes.

a) Il s'y trouve des explications ayant pour but de renseigner le lecteur occidental sur les localités, les usages et les mœurs de la Palestine: II, 18, VII, 2—4; XIII, 3; XIV, 12; XV, 16—42.

b) Le grec employé par le rédacteur, plein d'hébraïsmes, comme les évangiles synoptiques le sont en général, s'en distingue pourtant par une quantité notable d'expressions latines transformées en grec: *χράββατος*, *grabbatus*, II, 4, 9, 11, 12; VI, 55; *λεγεὼν*, *legio*, V, 9, 15; *δηνάριον*, *denarius*, VI, 37; XIV, 5; *σπεχουλάτωρ*, *speculator*, VI, 27, *ξέστης*, *sextarius*, VII, 4, 8; *χῆνσος*, *census*, XII, 14; *χοδράντης*, *quadrans*, XII, 42; *φραγελλόω*, *flagello*, XV, 15; *πραιτώριον*, *prætorium*, XV, 16; *χεντυρίων*, *centurio*, XV, 39, 44, 45; *ἐσχάτως ἔχειν*, *in extremis esse*, V, 23; *τῷ 'οχλῳ τὸ ἱχανὸν ποιῆσαι*, *populo satis facere* XV, 15 (Comp. Scholten, *Inleid.*, pp. 21 et 39).

c) Deux circonstances que nous avons antérieurement relevées, à propos du divorce et de l'écriteau de la croix, ont en vue tout spécialement la

de lui, puisque Pierre ne peut pas être mort beaucoup d'années après II législation romaine, sur deux points où elle se distinguait de la législation palestinienne Comp. aussi XV, 21, avec Rom. XVI, 23.

d) La tradition la plus constante indique Rome comme le lieu de la rédaction. Irénée *adv. Hær.* III, 1; Clément d'Alexandrie, chez Eusèbe *H. E.* VI, 14; Eusèbe lui-même, *H. E.* II, 15; *Démonst. Evang.* III, 5; Jérôme, Épiphane et la Peschito le disent unanimément (Voy. Credner, *Einleit.* §§ 52 et 53). — Chrysostôme (*Hom. in Matth.* 1) indique l'Égypte, et quelques manuscrits portent *ἐγράφη ἐν Αἰγύπτῳ*. Le silence des Alexandrins condamne cette assertion, laquelle cependant n'est peut-être pas sans fondement historique, soit qu'on l'applique au Prôto-Marc (1), soit qu'elle repose simplement sur un séjour de Marc à Alexandrie.

e) Comme couleur dogmatique, le livre est fort pâle, bien qu'il soit plein de vie et de mouvement comme récit historique. Les signes de retouche du dernier rédacteur n'indiquent rien comme tendance ecclésiastique et, pour classer ce livre, il faudrait le ranger parmi les écrits *pétriniens*, mais d'un pétrinisme peu accentué, analogue au paulinisme de la 1ère épitre de Clément Romain aux Corinthiens. Cela encore nous mène à Rome.

2°. La comparaison que nous avons faite de cet évangile avec celui de Matthieu nous a donné ce résultat que nous ne saurions considérer notre Marc actuel comme un produit primaire, mais plutôt comme une édition quelque peu retouchée et modifiée du Marc primitif dont parle Papias. Cependant, tel qu'il est, il nous donne une reproduction beaucoup plus exacte que celle du premier évangile et il se rapproche assez de l'original pour mériter sa suscription comme évangile de Marc. — Ce Marc auquel il faut, en dernière analyse, faire remonter l'origine de cet évangile, nous est dépeint par la tradition comme un disciple de Pierre. Son peu de goût pour les formes judaïques du récit et du raisonnement (2) se rapporteraient aisément à la tradition mentionnée dans les *Constitutions Apostoliques* II, 57, qui fait de ce Marc le compagnon de Paul dont il est parlé Act. XII, 12, 13, 25; XV, 37, 39; Col. IV, 10; Philém. 24; II Tim. IV, 11. Mais pourquoi ce Marc, médiocrement dévoué à la personne de Paul (Act. XV, 38), ayant déjà connu Pierre (*ibid.* XII, 12), ne se serait-il pas attaché par la suite à ce dernier (*ὕστερον ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*, dit le Presbytre de Papias)? S'il n'est resté que peu de temps auprès

(1) Voy. en effet p. 159 l'allusion probable à l'insurrection de Jonathan.
(2) Ainsi les mots *παρουσία* et *νόμος* sont absents; l'Ancien Testament n'est cité qu'une fois par l'auteur 1, 2, 3, le *βασιλεία τ. οὐρανῶν* est régulièrement changé en *βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

Tim. IV, 11 (1), nous n'en comprendrons que mieux pourquoi il n'a retenu des entretiens de cet apôtre qu'une assez faible somme de renseignements sur la vie de Jésus (ἔνια γράψας).

3°. Notre évangile de Marc dut se distinguer de son original, non seulement par quelques retouches dont la comparaison avec le premier évangile nous fournit la contr'épreuve, mais encore par certaines liaisons, ayant pour but de donner plus de cohérence à des fragments juxtaposés et qui, à tous égards, n'étaient pas rangés σὺν τάξει. La comparaison avec Matthieu démontre évidemment que les deux rédacteurs canoniques cherchèrent à relier chronologiquement ce qui ne prétendait pas l'être.

Matth. III, 13 : Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς.	Marc I, 9. Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς.
Matth. IV, 1. Τότε ὁ Ἰ. ἀνήχθη.	Marc I, 12, καὶ εὐθύς.
Matth. IX, 9. Καὶ παράγων ἐκεῖθεν—εἶδεν.	Marc II, 14. Καὶ παράγων εἶδεν.
Matth. XII, 9, μεταβὰς ἐκεῖθεν.	Marc III, 1. Καὶ — πάλιν.
Matth. XIII, 1. Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.	Marc IV, 1. Καὶ πάλιν.
Matth. VIII, 18. Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησ.	Marc IV, 35. Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.
Matth. XV, 29. Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν.	Marc VIII, 1. Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.
Matth. XVIII, 1. Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ.	Marc IX, 33 : Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος.
Matth. XIX, 1. Καὶ ἐγένετο ὅτε.	Marc X, 1. Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστάς.
Matth. XIX, 16. Ἐπορεύθη ἐκεῖθεν, καὶ ἰδού.	Marc X, 17. Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ.

(1) Du reste nous ignorons si Marc partit avec Timothée comme Paul le demandait, ou plutot Philipp. II, 19 suiv. ferait supposer le contraire. — On comprend que nos remarques sur ce point n'impliquent rien quant à l'authenticité des épitres pastorales. Il suffit ici de les prendre comme documents de la tradition relative aux apôtres et aux personnes de leur entourage.

Matth. XIX, 28. *Τότε ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος.* Marc X, 28. *Ἤρξατο λέγειν ὁ Πέτρος.*

Du reste, et l'on peut déjà le voir par ces rapprochements, ce travail chronologique est beaucoup moins visible chez notre Marc que chez notre Matthieu. Le plus souvent le second évangéliste lie par un simple *καὶ* et même quelquefois ne lie pas du tout ce que le premier joint au moyen de l'une de ses formules chronologiques habituelles.

Comp. Matth.	VIII, 1.	Marc	I, 40.
	IX, 14.		II, 18.
	XII, 1.		— 23.
	— 46.		III, 31.
	XIV, 1.		VI, 14.
	— 13.		— 30.
	XV, 1.		VII, 1.
	XVI, 20—21.		VIII, 30—31.
	— 24.		— 34.
	XIX, 13.		— 13.
	XX, 20.		— 35.
	XXII, 15.		XII, 13.
	— 23.		— 18.
	— 41		— 35.
	XXVI, 3.		XIV, 1.
	— 14.		— 10.
	— 31.		— 27.
	— 36.		— 39.
	— 55.		— 48.
	XXVII, 27.		XV, 16.
	— 32.		— 21.

4° L'un des résultats inattaquables de la critique moderne est d'avoir établi l'indépendance des derniers versets, à partir de XVI, 9, relativement au reste de cet évangile. Voici en résumé les considérants sur lesquels ce jugement se fonde.

a) Les manuscrits présentent de grandes diversités. Le Cod. Vat. B (4me siècle) ne contient absolument rien de ce paragraphe, non plus que d'autres manuscrits arméniens et arabes. — D'autres, plus modernes, mettent après le v. 8: *Τέλος· ἔν τισιν ἀντιγράφοις ἕως ὧδε πληροῦται ὁ εὐαγγελιστής, ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ταῦτα φέρεται· Ἀναστὰς κτε.*, ou des formules analogues. — Le manuscrit L (Cod. Par. 8me siècle) porte, au lieu du texte reçu, ces mots: *Πάντα δὲ τὰ παραγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύ-*

σεως ἐξαπέστειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. — De même le Cod. Robbiensis, vieille version latine. — Une scholie du 6me siècle dit que, dans les manuscrits les plus exacts (ἀκριβεστέροις ἀντιγράφοις), l'évangile de Marc se termine par les mots ἐφοβοῦντο γὰρ et que seulement ἔν τισι l'on trouve Ἀναστὰς δὲ κτε. — Un manuscrit de Basle et deux de Venise (206 et 209), du Xe au XIe siècle, disent à peu près la même chose: seulement le τινὲς est dit de ceux qui n'ont pas le paragraphe en question. — Dans d'autres manuscrits ces versets sont encadrés d'astérisques. Les *Catenæ Patrum* n'en donnent pas de citation. — Eusèbe (*ad Marin. Qu.* I), dit aussi que les manuscrits les plus sûrs se terminent par ἐφοβοῦντο γὰρ, et ajoute qu'il en est ainsi ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις. — Jérôme lui-même (*ad Hedib. Qu.* 3) pouvait encore dire: *In raris fertur evangeliis, omnibus græcis libris pæne hoc caput non habentibus.* — Grégoire de Nysse, Euthymius Zigabenus etc. s'expriment en termes analogues (comp. Credner, *Einleit.* I, p. 107; Reuss, *Gesch. der H. Schrift.* N. T. § 240; Scholten, *Inleid.* pp. 41—45; Tischendorf, *Synopsis Evang.* p. 192).

b) Ces considérations externes sont plus que confirmées par les critères internes.

1. Le style est tout différent de celui de l'Évangile. Πορεύεσθαι v. 10 et 12, θεᾶσθαι, 11 et 14, sont inconnus chez Marc. Παρακολουθεῖν, γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν, ὄφεις ἄρειν, θανάσιμον πίνειν. (vv. 17 et 18) de même. Πᾶσα κτίσις est une expression de Paul. Le v. 20 se compose d'expressions étrangères au vocabulaire de Marc: πανταχοῦ, συνεργεῖν, βεβαιοῦντος, ἐπακολουθεῖν. Il y manque en général toutes les nuances caractéristiques de ce style (voy. Credner, *loc. cit.* p. 102). Par exemple, Marc aime à raconter au présent, ici le récit est au passé défini. Ἐν τῷ ὀνόματι v. 17 est contraire à l'expression usuelle de Marc ἐπὶ τῷ ὀνόματι, IX, 37, 41; XIII, 6; IX, 11. Marc aime les descriptions détaillées et pittoresques: ces versets sont d'une sécheresse extrême.

II. Le v. 9 est tiré de Jean XX et de Luc VIII, 2. Le v. 12 est emprunté à Luc et le ἐν τῇ ἑτέρᾳ μορφῇ n'est qu'une allusion exégétique au récit du troisième évangile sur les disciples d'Emmaüs. Le v. 14 rappelle l'histoire de Thomas, les vv. 17 et 18 supposent Act. II et XXVIII, 3, ainsi que la légende de la coupe empoisonnée que Jean aurait bue. Il y a contradiction d'ailleurs entre le v. 14 et le v. 7 (comp. Reuss, *liv. cit.* § 240. Scholten, *liv. cit.* p. 44) Enfin XIV, 28 fait prévoir un récit de la résurrection semblable à celui du premier évangile, et non pas un récit complexe de ce genre.

Cependant cet appendice est fort ancien, car il était déjà connu d'Irénée (*adv. Haer.* III, 10, 6), qui cite le v. 19. Il est donc naturel de supposer qu'il aura été rédigé à Rome au second siècle, lorsque la circulation

générale des autres évangiles eut fait sentir l'incomplet du récit de la résurrection selon le Prôto-Marc. Comme il s'agit, dans l'esprit de cette substitution d'un récit à l'autre, non pas du tout d'une falsification tendant à attribuer à Marc ce qu'il n'avait pas écrit, mais de rendre ce livre plus propre à la lecture publique et à l'enseignement dans l'église, il put arriver qu'un signe quelconque avertît le lecteur de ce qu'on avait fait. Peut-être même le seul souvenir traditionnel de cette opération subsista-t-il, et c'est pourquoi les manuscrits les plus exacts s'abstinrent de reproduire le texte romain à partir de XVI, 9. Nous comprenons aussi par là pourquoi Irénée, fort disposé à adopter en tout la tradition romaine, est le premier à témoigner de l'existence de cet appendice.

5° Quant au commencement de notre Marc canonique, que l'on a quelquefois soupçonné à cause de son ordre apparent, en regard de la description que Papias nous donne du livre de Marc, je rappelle que notre Marc lui-même, aux yeux de quelqu'un qui pouvait encore connaître la marche de l'histoire évangélique autrement que par des évangiles écrits, était assez dépourvu de toute vraie *τάξις* chronologique ou pragmatique pour mériter le renom qu'il a selon l'évêque d'Hiérapolis. Je ne vois guère que le v. 1 du chap I, qui pourrait être attribué au désir d'enclore le livre au commencement par une formule, qui de plus avait l'avantage de spécifier que les connaissances de l'auteur en matière d'histoire évangélique commençaient seulement à partir de l'apparition de Jean Baptiste.

6°. Rien n'est plus curieux que les efforts de la tradition pour rattacher de plus en plus notre second évangile à la personne de Pierre et en faire, en quelque sorte, un évangile contresigné par cet apôtre. Ainsi Papias nous dit simplement que Marc a composé ses récits avec ses réminiscences de la prédication de Pierre. — Irénée sait déjà qu'il a transcrit la prédication même de Pierre après la mort de cet apôtre, *adv. Hær.* III, 1: *Μετὰ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον Μάρκος ὁ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε*, et qu'ainsi son évangile est complétement, dans tout le sens du mot, une reproduction de cette prédication. — Clément d'Alexandrie veut qu'il l'ait écrit du vivant même de Pierre et après l'en avoir averti, *Hypot.* VI, chez Eusèbe *H. E.* VI, 14: *Ὅπερ* (la rédaction de l'évangile) *ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς* (*hortationis modo*) *μήτε κωλῦσαι, μήτε προτρέψασθαι.* — Enfin Eusèbe et Jérôme savent que Pierre a approuvé et autorisé le travail de Marc (Eusèbe, *Hist. Eccl.* II, 15: *φασὶ τὸν ἀπόστολον, ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος, — κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.* Jérôme, *Catal. Script. Eccles.* c. 8: *Quod cum Petrus audivisset, probavit, et ecclesiae legendum sua auctoritate edidit.)* Comp. Schol-

ten, *Inleid.* p. 20. Tendance malheureuse, parallèle à la diminution de la vraie foi, qui poussa l'Église à chercher à tout prix des garanties pour étayer la seule histoire peut-être qui n'en ait pas besoin!

Cependant il y a dans cette tradition constante relative à l'évangile de Marc une affirmation constante aussi d'un rapport de dérivation entre cet évangile et la prédication de Pierre. Nous avons dit ailleurs que la nature et le contenu de notre second évangile nous paraissaient en parfaite harmonie avec cette indication de la tradition. Ce fut donc à titre d'*évangile selon Pierre* qu'il fut colporté et adopté dans l'Église. Il reste à la critique historique de déterminer quel rapport existe entre notre second évangile et les *évangiles de Pierre* dont parle la littérature patristique. Cette tradition doit aussi avoir contribué pour sa part à la formation de la tradition romaine concernant le séjour et l'épiscopat de Pierre à Rome. A côté de la tendance bien connue du second siècle de substituer des noms de personnes aux noms de parti et de tendances, à côté de l'intérêt judæo-chrétien qui poussait à assigner à Pierre la supériorité en toute chose sur Paul, il y eut aussi la connaissance du fait que l'*évangile de Pierre avait été porté à Rome.* Ceci une fois établi, il n'en fallait pas davantage pour que la tradition enseignât bientôt que *Pierre avait porté l'évangile à Rome.* Ce n'est pas une pure hypothèse que nous énonçons, c'est la forme elle-même sous laquelle cette tradition se présente à nous. Voyez, par exemple, cette scholie de plusieurs manuscrits grecs: *Ἰστέον ὅτι τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη ὑπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ* (d'après Matthäi, *evang. sec. Marcum* p. 8), et la glose finale du Cod. 293 d'après Scholz: *ἐξεδόθη παρὰ Πέτρου τοῦ πρωτοχορυφαίου τῶν ἀποστόλων τοῖς ἐν Ῥώμῃ οὖσι πιστοῖς ἀδελφοῖς.*

Note C.

Nous nous bornons à signaler ici quelques lumières résultant de notre explication des rapports des deux premiers Synoptiques et se reflétant sur le troisième.

L'évangile pétrinien constitue également l'une de ses principales sources. Il reste à la critique de rechercher s'il l'a possédé sous la forme primitive ou sous la forme canonique du Marc actuel.

Le rapport d'indépendance que nous avons stipulé du premier évangile au troisième est vrai aussi du troisième au premier. En effet, *a*) „dans les „passages où les trois Synoptiques se rencontrent, l'analogie de Luc avec Marc „est beaucoup plus grande qu'avec Matthieu; *b*) dans les passages qui man- „quent chez Marc, il y a évidemment chez Luc une autre recension que „chez Matthieu, p. ex. Luc VII, 1 suiv. XIV, 1 suiv., XIX, 11 suiv.; „*c*) dans les passages où Matthieu est plus étendu que Marc, Luc reste „le plus près du dernier et n'a pas les additions du premier. Comp. Matth. „XII, 5 suiv., 33 suiv.; XIII, 12; XVI, 17 suiv., 27; XVIII, 3; XIX, „28; XXI, 28 suiv. A la place de Matth. XXIII, Luc XX, 45—47, n'a „que les quelques lignes de Marc XII, 38—40." (Reuss, *Gesch. der H Schrift N. T.* § 203).

Pourtant la collection de *λόγια* rédigée par l'apôtre Matthieu a dû se trouver médiatement parmi les sources du troisième évangile. Mais son rédacteur ne les a pas transcrits immédiatement sur l'original comme le premier évangéliste. La plupart des Discours sont scindés en plusieurs fragments disséminés dans le cours du récit, et une notable partie n'est pas reproduite. Il y a des différences essentielles dans plusieurs passages parallèles, comme VI, 20, 21, 29, 30, 37, 43 suiv.; XI, 2, 13, 39 suiv.; XVI, 16 suiv.; XXI, *passim*. Cependant il en est d'autres où le parallé-

lisme est singulièrement exact; par ex. III, 7—9, 16—17; XVI, 13; XII, 22—31; VII, 24 suiv. etc. D'où il suit qu'il faudrait admettre une source intermédiaire, peut-être une paraphrase des λόγια, rédigée librement, mais sous l'influence de notre premier évangile, entre celui-ci et le troisième. Nous savons par Papias qu'il s'était opéré plusieurs interprétations de ces λόγια.

Note D.

Outre les belles études sur les Évangiles Synoptiques publiées par M. Reuss dans la *Revue de Théologie* et aux résultats desquelles j'ai eu égard dans le cours de ce Mémoire, je ne connais d'autres travaux se rapportant directement à la question ici traitée et ayant paru pendant que je rédigeais le mien, que ceux de M. Güder, dans l'*Encyclopédie Théologique* d'Herzog, art. *Matthaeus*, et de M. Da Costa (*Verhandelingen en Aanteekeningen* enz. I Stuk: *Evangelie van Mattheus*. Amsterdam 1858). Je crois utile d'ajouter à ce Mémoire quelques mots d'appréciation sur l'article de M. Güder.

Constatons d'abord les points où nous sommes d'accord.

Matthieu-Lévi est considéré par la tradition constante et unanime de l'Église comme ayant écrit en hébreu le premier en date des évangiles. Les évangiles hébreux semblent provenir de l'altération graduelle du Matthieu original. Tout prouve contre l'opinion qui veut que notre Matthieu canonique soit le dernier résultat d'un travail de traduction de l'hébreu et de remaniements dans le sens catholique. D'autre part, notre texte canonique ne porte nullement les traces d'une traduction littérale et continue. — Quant à l'authenticité, M. Güder ne peut regarder l'évangile actuel comme l'œuvre d'un témoin oculaire, quand même il n'accorderait pas l'importance qu'on a souvent attribuée, soit au manque de couleur vivante, soit aux contradictions chronologiques, soit au silence sur certains événements capitaux de l'histoire du Seigneur, soit à l'apparence mythique ou légendaire de quelques récits (1). Ce qui le décide surtout,

(1) Ici déjà M. Güder me semble exiger plus qu'il ne convient de la criti-

c'est la contradiction interne et très justement relevée, qui provient de ce que les enseignements sont groupés par ordre de matières, tandis qu'une succession chronologique très marquée et continue est assignée aux événements; c'est ensuite l'incompatibilité avec le quatrième évangile; ce sont enfin quelques détails décidément extra-historiques, tels que les deux ânes du chapitre XXI, le *ὄξος μετὰ χολῆς*, etc.

M. Güder reconnait encore comme nous l'unité du style, les lecteurs spécialement judæo-chrétiens que l'évangéliste a en vue, et le double regard sur les LXX et le texte hébreu que trahissent les citations de l'Ancien Testament, bien qu'il parle en même temps, je ne sais trop pourquoi, d'un scrupuleux respect de la lettre scripturaire dans les passages apologétiques.

En revanche nous différons complétement sur le rapport qu'il stipule entre notre Matthieu et les *λόγια* de Papias. Il s'oppose de toutes ses forces à l'idée que Papias ait voulu désigner par cette expression une collection pure et simple de paroles du Seigneur, et il veut que les *λόγια* en question contiennent tout à la fois des enseignements et des événements. Il apporte à l'appui de son opinion trois preuves de la valeur desquelles nous doutons très-fort.

1°. L'expression de *λόγια* peut être prise en regard de J. C. comme „le „récit de la révélation du Christ dans ses traits historiques." — Ce qui nous semble une idée bien germanique pour un vieil évêque d'Asie Mineure qui vivait au commencement du second siècle, et ce qui, après tout, aboutit à un *peut être*, qui serait une ressource, s'il n'y avait pas moyen d'expliquer autrement le temoignage du presbytre Jean, mais qui n'empêche pas qu'avant tout un *λόγιον* ne soit une parole, et non pas un événement. — A quoi M. Güder ajoute à titre de confirmation que l'ouvrage de Papias *ἐξήγησις τῶν κυριακῶν λογίων* contenait aussi des faits. Nous en concluons, nous, que c'est tout simplement la raison pour laquelle cet ouvrage n'était pas simplement intitulé *τὰ κυριακὰ λόγια.*

2°. Les paroles de Papias interprétées dans leur véritable sens signifient „qu'avant qu'une traduction généralement acceptée fût en circulation, „on interprétait comme on pouvait l'œuvre de Matthieu." — Ceci est en contradiction formelle avec tout ce que nous savons de l'esprit dans lequel Papias a composé son livre, de sa prétention hautement avouée de trouver plus et mieux dans la tradition orale que dans n'importe quel écrit, et si, pour justifier cette étrange interprétation, M. Güder invoque Irénée et Eusèbe qui avaient sous les yeux le livre de Papias sans avoir

que. Il en est de chacun de ces arguments comme des branches qui composent un faisceau: si chacune d'elles, prise à part, peut être rompue, leur réunion est d'une force invincible.

pour cela découvert de différence réelle entre notre évangile de Matthieu et l'œuvre qu'il attribue à cet apôtre, nous devons lui répondre qu'Irénée et Eusèbe auraient dû voir et n'ont pas vu bien d'autres choses qu'ils auraient pu voir. Quand donc cessera-t-on d'invoquer comme autorités critiques des hommes mus uniquement par des vues ecclésiastiques et dogmatiques?

3°. Enfin M. Güder renvoie aux paroles du même Papias sur Marc pour prouver que dans son esprit les *πραχθ.* et *λεχθ.* se réunissaient dans l'idée commune de *κυριακῶν λογίων*. — Sur ce point nous nous permettrons de demander, au nom du bon sens, pourquoi donc Papias a pris la peine de distinguer ainsi par deux mots significatifs le double élément qui constituait l'évangile de Marc, et par un autre mot, non moins significatif, l'élément unique qui constituait l'œuvre de Matthieu. Nous savons d'ailleurs pourquoi l'évêque d'Hiérapolis était surtout préoccupé du défaut de *τάξις* des *discours* recueillis dans l'ouvrage historique de Marc.

Au fond la grande lacune de la théorie de M. Güder provient d'un manque d'idées claires sur le rapport qui unit le premier évangile au second. Ce rapport ne lui échappe pas tout-à-fait cependant. Il reconnait que dans ses parties historiques notre évangile est souvent une reproduction de Marc, dont le texte aurait dès lors influé sur la traduction grecque d'un original araméen, remaniement lui-même de l'œuvre primitive de Matthieu. Comment cette circonstance, jointe au fait qu'il reconnait comme nous que les enseignements sont groupés par ordre de matières contrairement à la succession chronologique des faits, ne l'a-t-elle pas mis sur la voie!

Notre Matthieu serait donc un ouvrage de troisième main, dans lequel il serait impossible de reconnaitre l'œuvre proprement dite de l'apôtre Matthieu. Et pourquoi cela? C'est que l'ancienne Église a considéré notre texte canonique comme une traduction de l'araméen. De sorte que toute cette théorie repose sur une croyance que M. Güder lui-même trouve erronée.

Note E.

Il nous parait indispensable de reproduire à la fin de ce travail les deux fragments d'inégale longueur qu'Eusèbe dans son histoire consacre à Papias. Une étude attentive du second, dans son ensemble, peut seule révéler l'esprit et l'intention qui ont dicté à Papias ses assertions sur les premiers documents évangéliques.

Le texte reproduit est celui de l'édition de Schwegler, Tubingue, 1852.

III, 36. — *Διέπρεπέ γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς 'Ασίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ Κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος. καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας τῆς ἐν 'Ιεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος [ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων], ὅ τε παρὰ πλείστοις εἰσέτι νῦν διαβόητος 'Ιγνάτιος, τῆς κατ' 'Αντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος.*

III, 39. — *Τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως (ἐξηγήσεις). τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῷ γραφέντων μνημονεύει, ὧδέ πως λέγων· „ταῦτα δὲ καὶ „Παπίας ὁ 'Ιωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρ„χαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βίβλων. ἔσ„τι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα." Καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα. Αὐτός*

III. 36. — En ce temps-là florissait en Asie un compagnon des apôtres Polycarpe, investi de l'épiscopat de l'église de Smyrne par les témoins oculaires et les ministres du Seigneur. En même temps se distinguait Papias, également évêque et établi sur la communauté d'Hiérapolis [homme extrêmement docte et savant dans l'Écriture], ainsi qu'Ignace dont le nom est encore aujourd'hui si célèbre, et qui succéda à Pierre comme troisième évêque de l'église d'Antioche.

III. 39. — L'on compte cinq livres de Papias, intitulés : *Explication des Sentences du Seigneur*. Irénée parle de ces livres comme étant les seuls qui aient été composés par Papias, quand il dit : „C'est ce dont témoigne, „dans son quatrième livre, Papias, auditeur de Jean, ami de Polycarpe, „homme antique. Car il y a cinq livres rédigés par lui." Ainsi parle Irénée.

γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει δι' ὧν φησὶ λέξεων· „Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς „ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμε„νος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ „οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐν„τολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δε„δομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ „παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων „ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θω„μᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου „μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μα„θηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμ„βανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης." Ἔνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δὶς καταριθμοῦντι αὐτῷ τὸ Ἰωάννου ὄνομα, ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην διαστείλας τὸν λόγον ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει. ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρῆσθαι εἰρηκότων, δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι. Οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν· εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι. Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι. Ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις. Καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ ἄχρηστον εἰρήσθω. Ἄξιον δὲ ταῖς ἀποδοθείσαις τοῦ Παπία φωναῖς προσάψαι λέξεις ἑτέρας αὐτοῦ, δι' ὧν παράδοξά τινα ἱστορεῖ καὶ ἄλλα, ὡσὰν ἐκ παραδόσεως εἰς αὐτὸν ἐλθόντα. Τό μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσι διατρῖψαι, διὰ τῶν πρόσθεν δεδήλωται, ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον. Νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ, καὶ αὖ πάλιν ἕτερον παράδοξον περὶ Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβᾶν γεγονός, ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ Κυρίου χάριν ὑπομείναντος. Τοῦτον δὲ τὸν Ἰοῦστον μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀνάληψιν τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους μετὰ Ματθία στῆσαί τε καὶ ἐπεύξασθαι ἀντὶ τοῦ προδότου Ἰούδα ἐπὶ τὸν κλῆρον τῆς ἀναπληρώσεως τοῦ αὐτῶν ἀριθμοῦ, ἡ τῶν Πράξεων ὧδέ ἱστορεῖ γραφή· „καὶ ἔστησαν δύο, Ἰωσὴφ τὸν καλούμενο

Mais Papias lui-même, dans la préface de son ouvrage, ne déclare nullement qu'il ait vu ou entendu les saints apôtres eux-mêmes, et il nous apprend qu'il a reçu la doctrine de la foi d'hommes qui avaient été en commerce avec eux. Voici en effet ce qu'il dit: „Je ne craindrai pas de „coordonner avec leurs interprétations toutes les choses que j'ai bien ap„prises et bien retenues des presbytres, après m'être bien assuré de leur „vérité. Car je ne prenais pas plaisir, comme tant d'autres, à ceux qui „parlent beaucoup, mais à ceux qui enseignent le vrai, ni à ceux qui rap„portent des préceptes hétérogênes, mais à ceux qui reproduisent les com„mandements confiés à la foi par le Seigneur et provenant de la vérité „même. Mais s'il arrivait quelque personnage ayant suivi les presbytres, „je lui demandais les discours des presbytres, ce que disait André, ou „Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, „ou tout autre des disciples du Seigneur, et ce que disent Aristion et le „presbytre Jean, disciples aussi du Seigneur. Car je ne pensais pas pou„voir retirer autant d'utilité des livres, que de la tradition orale vivante „et permanente." Ici nous devons observer qu'il énumère deux fois le nom de Jean et qu'il met le premier de ce nom à côté de Pierre, de Jacques, de Matthieu et des autres apôtres, indiquant avec raison l'évangéliste, mais séparant par les termes dont il se sert le second Jean du nombre des apôtres, mentionnant Aristion avant lui et le nommant avec raison le presbytre. Ainsi se trouve confirmée la vérité de l'histoire touchant les deux homonymes d'Asie, dont les deux tombeaux sont encore à Éphèse, portant l'un et l'autre le nom de Jean. Il faut remarquer attentivement ceci: car il est vraisemblable que c'est le second qui, à défaut du premier, a vu l'apocalypse écrite sous le nom d'un Jean. Pour en revenir à Papias, il nous dit donc qu'il a reçu les discours des apôtres de ceux qui les avaient suivis et qu'il a entendu lui-même Aristion et le presbytre Jean. Il les cite en effet souvent par leur nom dans ses écrits en rapportant leurs traditions. Il n'est pas inutile de relever ces détails. Mais il est bon d'ajouter à ces déclarations de Papias quelques autres passages où il raconte des choses merveilleuses, dont la connaissance lui serait venue par tradition. Nous avons dit ci-dessus que l'apôtre Philippe vint avec ses filles se fixer à Hiérapolis. Exposons maintenant comment Papias, ayant vécu près d'eux, fait mention d'un évènement étonnant qu'il aurait reçu des filles de Philippe. Il raconte que celui-ci opéra la résurrection d'un mort, et il y joint un autre événement merveilleux concernant Juste, surnommé Barsabas. Ce dernier aurait bu un poison mortel sans en éprouver aucun mal par la grâce du Seigneur. C'est ce Juste que les saints apôtres, après l'ascension du Seigneur, mirent en avant ainsi que Matthias, priant afin de compléter par la voie du sort leur nombre diminué par le départ du traitre Judas. Les Actes nous disent en effet:

„Βαρσαβᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος, καὶ Ματθίαν, καὶ προσευξάμενοι εἶπον." Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται, ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καί τινα ἄλλα μυθικώτερα. ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. Ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα. Σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡσὰν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται· πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ, καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν. Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἑαυτοῦ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ Κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις, ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων· „Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γε„νομένος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ „Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ Κυρίου, οὔτε „παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας „ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμε„νος λόγων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημό„νευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ „ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς." Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· „Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι δια„λέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος." Κέχρηται δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως. Ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἐπιτετηρήσθω.

„Et ils en présentérent deux, Joseph, appelé Barsabas, qui fut surnommé „Juste, et Matthias. Puis en priant ils dirent." Papias rapporte d'autres choses comme lui étant venues de la tradition non écrite, certaines paraboles, certains enseignements étranges du Seigneur et quelques autres choses passablement fabuleuses. Il dit, entr'autres, qu'il y aura un millier d'années après la résurrection des morts, pendant lequel le royaume du Christ sera établi charnellement sur cette terre même. Je pense qu'ayant reçu les récits des apôtres, il n'a pas compris ce qu'ils avaient dit mystiquement et en figures. Car il parait avoir été fort petit d'esprit, comme on peut le conjecturer d'après ce qu'il dit. Cependant il a été cause qu'après lui la plupart des hommes ecclésiastiques ont partagé la même croyance, s'appuyant sur l'antiquité du personnage, tels qu'Irénée ou tout autre de la même opinion. Dans son livre Papias donne encore les récits de cet Aristion, dont nous avons parlé, concernant les discours du Seigneur et les traditions du presbytre Jean, auxquelles nous renvoyons ceux qui seraient curieux de les connaitre, et nous ajouterons maintenant à nos citations précédentes la tradition qu'il reproduit sur Marc qui a écrit l'évangile: „Et le presbytre disait ceci: Marc, devenu interprète de Pierre, „écrivit exactement, mais sans ordre, tout ce qu'il se rappelait des dits „ou des gestes du Christ. Car il n'entendit pas et ne suivit pas lui-même „le Seigneur. Mais plus tard, comme je l'ai dit, il se joignit à Pierre „qui distribuait les enseignements selon les besoins, sans ranger dans un „ordre quelconque les discours du Seigneur. De sorte que Marc n'est au„cunement coupable d'avoir ainsi écrit un petit nombre de choses, telles „qu'il se les rappelait. Car il n'eut qu'un souci, celui de ne rien oublier „de ce qu'il avait entendu et de n'y rien mettre de faux." Voilà ce que dit Papias sur Marc. Mais, quant à Matthieu, il s'exprime ainsi: „Mat„thieu, il est vrai, écrivit en hébreu un recueil des Sentences, mais cha„cun les interpréta comme il pouvait." Papias se sert aussi de témoignages tirés de la première épitre de Jean et semblablement de celle de Pierre. Il raconte aussi une autre histoire, contenue dans l'évangile des Hébreux, d'une femme accusée devant le Seigneur de beaucoup de péchés. Que l'on veuille bien observer ces dernières notices en outre de ce que nous avons dit plus haut.

Note Suppl. — *L'Histoire du Canon du Nouveau Testament* de Credner (édition posthume publiée en 1860 par M. Volkmar, professeur de Théologie à Zurich), sans fournir de lumières directes quant à l'objet proprement dit du présent travail, confirme toutefois nos suppositions sur la manière dont le premier évangile a été composé, en démontrant que ce fut une tendance habituelle chez les Judæo-Chrétiens de combiner les divers documents évangéliques en circulation, de manière à en former un seul ouvrage. C'est ce que prouve, entr'autres indices, ce que l'on sait des évangiles de Justin, du Diatessaron de Tatien, de l'Évangile de Pierre et de celui des Hébreux, lequel se rapproche le plus de notre premier évangile canonique sans se confondre avec lui. Voy. partic. ch. II, §§ 5—7.

ERRATA.

Pag. 9,	ligne 27,	au lieu de	XXIII, 38,	lisez XIII, 38.
— 25,	— 34,	—	יְהוֹשֻדַע,	— יְהוֹשוּעַ
— 28,	— 16,	—	גָתַתִּי,	— נָתַתִּי.
— 29,	— 18,	—	אֲנתות,	— אֲחונות.
— 31,	— 10 note,	—	דְ,	— נְר.

TROISIÈME PARTIE

DU

TRAITÉ

SUR LA

COMPOSITION DE L'ÉVANGILE

SELON ST. MATTHIEU,

DE

M. ÉDUARD DE MURALT,
Docteur en Théol. et premier Bibliothécaire de la Bibliothèque impériale
à St. Pétersbourg.

TROISIÈME PARTIE.

CONCLUSION.

Distinction de la collection des discours de celles des actions du Seigneur racontées par l'apôtre et par un autre écrivain :

I. Les Logia ne peuvent avoir été que des *discours du Seigneur ;* mais encore ne peut-on prendre toutes les paroles conservées par le premier de nos évangiles, comme en ayant constitué la partie primitive, si elles ne sont pas appuyées ou confirmées par une des raisons suivantes :

1° Un *témoignage d'un auteur contemporain* de l'apôtre, tels que S. Barnabe, Clément Romain et Hermas, ou du moins antérieur à Justin qui le premier rapporte les faits de *l'évangile* dit *de l'Enfance.*

2° *Un genre de prédication qui* ne tranche pas avec la loi ni ne la condamne entièrement, mais *tend*, en montrant *l'accomplissement des prophéties dans la vie de Jésus remplie de sacrifices, à spiritualiser* cette loi plutôt qu'à l'abolir, s'adressant d'abord de préférence aux enfants d'Israël, et leur enseignant le *royaume des cieux* pour remplacer les idées d'un règne mondain qu'ils s'étaient formées d'après les images poétiques de leurs prophêtes.

3° *Différence d'expressions* avec la traduction grecque de l'Ancien Testament.

4° *Différence dans les formes* et dans le fond *des deux Évangiles* qui appartiennent à la tradition et non à un témoin oculaire.

5° *Unité de langage* avec les parties constatées (1) et absence de tout ce qui pourrait trahir un original grec, comme paronomasies telles que *κόψονται, ὄψονται* (Matth. XXIV, 30), si l'on ne veut les attribuer au traducteur.

6° *Séries de sept discours* ou paraboles, comme moyen de faciliter la mémoire.

7° Partout où une série de faits vient alterner avec une série de discours, nous voyons la *jointure marquée par la même formule :* »Et quand Jésus eut achevé ces discours," formule qui semble indiquer que celui, qui rédigea l'évangile actuel, eut devant lui une collection de discours qu'il n'osa plus distribuer dans un ordre chronologique comme le fit St. Luc, et qui doit avoir été celle de S. Matthieu et non un écrit consigné seulement par un de ses disciples (2).

Cette formule se trouve VII, 28, à la fin du sermon de la montagne; XI, 1, après les instructions données à ceux qui allaient comme lui prêcher son évangile; XIII, 53, après les paraboles sur les effets de sa prédication et sur le règne de Dieu; XIX, 1, après les discours sur l'humilité et sur la rémission des péchés; et XXVI, 1, après ceux sur les derniers évènements qui devaient s'accomplir.

Ces cinq discours comprennent l'essentiel de l'Évangile: 1° la *disposition* d'esprit nécessaire *pour entrer* dans le royaume des cieux et la législation de la nouvelle Alliance sanctionnée par l'autorité judiciaire qui se prononce à la fin; 2° la *manière de l'annoncer,* avec des avis relatifs au jugement dernier ou la mission confiée aux disciples de gagner des âmes pour le royaume des cieux; 3° l'instruction sur les *conditions* morales voulues *pour participer* à ce royaume, et sur son essence, donnée en forme de paraboles; 4° les conditions nécessaires pour y rester ou pour former une Église, ou la *conduite* des croyants *dans la communauté* de Christ; et 5° la *fin* de l'ancienne Alliance annoncée par l'opposition des chefs du peuple Juif à la volonté de Dieu et par l'apparition victorieuse de son fils avant le jugement dernier.

Tels sont les divers sujets sur lesquels Papias a du écrire ses cinq livres d'explications.

II. Si ces neuf chapitres peuvent être attribués à l'apôtre en toute confiance, faut-il regarder les dix-neuf autres comme lui étant entièrement étrangers ?

Il est à présumer qu'en quittant les Juifs, auxquels il avait enseigné l'Évangile de vive voix, il leur en laissa par écrit l'historique qu'ils connaissaient eux-mêmes ou qu'il leur avait annoncé jusque là oralement en accompagnant sa collection législative ou didactique des discours du Sauveur d'une *narration des faits principaux de sa vie qui montraient que, malgré l'incrédulité des Juifs, il était le Messie à eux promis.* Mais comment distinguer les récits qu'il peut avoir transmis lui-même, de ceux qui passèrent plus tard sous son nom ?

1° Il faut qu'ils soient *cités par un des auteurs de l'age apostolique*, qui précéda St. Irénée, lequel a déjà connu l'évangile actuel dans sa totalité, en commençant par la généalogie.

2° La *promesse du royaume de Dieu* faite *aux Juifs* avant tous les autres peuples doit rester en première ligne, et la vocation des payens ne doit être prononcée que tout à la fin et peut-être encore au commencement, comme pronostic de l'avenir ou de l'incrédulité des Juifs.

3° Les *citations* de l'Ancien Testament doivent être *indépendantes des Septante.*

4° Le texte doit montrer une certaine originalité vis-à-vis de St.. Marc et de St. Luc et ne rien contenir qui ne puisse provenir d'un témoin oculaire.

5° La phraséologie doit être différente de celle des autres évangiles et du reste de cet évangile même (3). On y trouvera *τότε* comme formule introductoire.

6° Ces pièccs précéderont ou suivront pour la plupart les cinq livres des Logia qui y seront comme enchassés.

Ces principes étant posés, l'évangile primitif de St. Matthieu aurait contenu :

1° Le récit de la première enfance du Sauveur (I, 1? ou 17—II, 23), puis une partie de la prédication de St. Jean Baptiste (III, 5—12), le baptême et la tentation (III, 13—IV, 11), enfin le récit sommaire de la première activité du Seigneur (IV,

23—V, 1) comme introduction au sermon sur la montagne, ou comme premier livre de *faits préparatoires*.

2° Puis viennent des *guérisons* réunies ici après l'exposition de la doctrine et même doublées (VIII, 28—34, IX, 27—31), pour mettre plus au jour l'activité salutaire du Sauveur plutôt que pour montrer le Seigneur dans toute sa puissance (VIII, 23—27). C'est principalement la guérison de la belle-mère de Pierre (VIII, 14—17), suivie de paroles de compassion sur le peuple et de la vocation des apôtres (IX, 35—X, 4), qui sert d'introduction à l'instruction de ces premiers disciples envoyés auprès des enfans d'Israel delaissés par les chefs du peuple.

3° Parmi les *discussions* avec les oppositions qui s'élevèrent contre le Seigneur, nous remarquons, outre les discours provoqués par l'incrédulité de St. Jean Baptiste (XI, 1—19?), et par celle des Galiléens (20—24, 25—29?), ceux sur le Sabbat qui sont occasionnés par la guérison de la main sèche, ainsi que par celle du sourd et muet, puis les discours sur les blasphèmes (XII, 9—17) et enfin la réponse sur ses véritables parents (46—50), qui précédent les paraboles ou le troisième livre des discours.

4° Le *commencement de la persécution* est annoncé par une suite d'évènements qui montrent JÉSUS à peine compris et reconnu par les entours (XIII, 53—XIV, 13? XV, 1—20?), tandis que les Juifs lui demandaient encore des signes du ciel (XVI, 1—4) et que ses apôtres, même les plus intimes, montraient leur incapacité à le comprendre (XVI, 20—28? XVII, 10—21). Ces faits devaient servir d'introduction aux préceptes sur l'humilité et sur le pardon des offenses, nécessaires à tout Chrétien, d'après le quatrième livre des Logia.

5° *Séjour en Judée*. Les réponses sur le divorce et sur le mariage, qui viennent immédiatement après ces Logia (XIX, 1—9? 10—12); la bénédiction des enfants (13—19) et les discours sur le renoncement aux biens de ce monde, nécessaire à ses apôtres (16—30), ainsi que la parabole des ouvriers (XX, 1—16?) devaient diminuer les prétentions ambitieuses et mondaines qui animaient encore ses disciples (20—23). L'entrée triomphante du Seigneur (XXI, 1—9) pouvait ranimer ces idées à peine comprimées; mais les paraboles des vignerons et du

dîner des noces (XXI, 33—XXII, 14?) faisaient prévoir l'issue de la catastrophe.

Les réponses données aux Pharisiens, aux Sadducéens et aux Legistes (XXII, 15—40), mettant au jour le contraste de leur doctrine et de la sienne, préparent la dernière collection de préceptes et d'enseignements continus du Seigneur.

6° L'histoire de *la fin de la vie* de JÉSUS, ajoutée à ces cinq livres de ses oeuvres, contient la prédiction de la passion volontaire et le conseil des chefs du peuple qui vont l'accomplir (XXVI, 1—5); la trahison de Judas, autre instrument volontaire de cette passion, les préparatifs pour la pâque et l'indication du traitre (14—25) avant l'institution de la sainte cène, omise comme chez S. Jean; puis l'avertissement donné aux autres apôtres (30—35). Après cela suit l'angoisse et l'arrestation à Gethsémané (47—50?), avec la tentative faite par S. Pierre de défendre son maître (51—54), la condamnation par le Sanhédrin avec la renonciation de S. Pierre (58—68, 69—XXVII, 1?), la remise de JÉSUS à l'autorité Romaine et le suicide du traitre (XXVII, 2—10), l'accusation devant Pilate et l'option proposée au peuple par celui-ci entre JÉSUS et Barrabas, le rêve de l'épouse du Procureur, la condamnation (11—31), l'exécution (33—38), les insultes faites par les Juifs (39—43?), la déposition dans le tombeau et les sentinelles chargées de la garder (57—66?). Enfin on trouve l'expédient des Juifs pour expliquer la résurrection du Seigneur qui était apparu à plusieurs femmes (XXVIII, 9—15?), et la mission des apôtres avec les dernières paroles du Seigneur glorifié (16—20). Parmi ces traditions il y en a qui sont moins sûres que les autres et pourraient être rangées avec celles qui suivent. Nous les avons notées par des signes interrogatifs dans l'énumération précédente.

III. Le traducteur de ce double évangile des discours et des faits du Sauveur, n'a pu être l'apôtre même, puisque Papias parle de plusieurs traductions ou interprétations plus ou moins fidèles qui auraient été faites des Logia; même si l'on comprenait les termes de cet écrivain, comme s'il avait voulu dire qu'il y avait eu plusieurs essais d'amplifications de la collection des discours du Seigneur, il aurait dû ajouter que l'apôtre avait lui même traduit ces derniers, puisqu'il dit qu'il les avait écrit en langue aramaïque. Le traducteur a cru devoir enrichir

l'évangile de l'apôtre en y ajoutant des *traditions* qui se distinguent du reste en ce qui suit :

1° par le manque d'anciens témoignages;

2° par un universalisme absolu qui favorise les gentils plus que les Juifs et rejette non seulement la tradition des Pharisiens, mais encore la Loi Mosaïque;

3° par une plus grande conformité avec les Septante dans le peu de citations qu'il y a de l'Ancien Testament, et par la mention de monnaies étrangères au système Juif;

4° par la conformité avec la tradition, telle qu'on la trouve chez S. Marc et S. Luc, tant pour les expressions (4) que pour le fond;

5° par des rapports qui ne peuvent avoir été faits par un témoin oculaire, tels que les indications chronologiques qui ne sont d'aucune valeur, comme »dans ce temps," etc., mais qui prouvent, que l'auteur a intercalé ces faits dans un livre qui n'était pas de lui;

6° par des répétitions de sentences des Logia ou de traditions déja consignées par le premier rédacteur (5).

C'est ce qu'on remarque :

1° dans la prédication de S. Jean Baptiste (III, 1—4) et dans le rapport sur le commencement de la prédication du Seigneur et sur la vocation des quatre premiers disciples (IV, 12—22);

2° dans les guérisons du lépreux et de l'esclave du centurion, comme récompense de la foi de ce payen (VIII, 1—13), dans les réponses faites aux deux disciples, ainsi que dans l'histoire de l'orage calmé (18—27). La vocation de S. Matthieu avant la nomination des Douze (IX, 9—17) a été souvent citée comme une preuve qu'elle n'était pas racontée par cet apôtre.

Les guérisons et les miracles qui suivent ne sont que de nouvelles preuves de l'efficacité de la foi, point de vue, sous lequel les traditions antérieures ont été ou reproduites (IX, 18—26), ou même doublées (27—34, XII, 18—45, XIV, 14—21, XV, 20—39, XVI, 5—12, XVII, 22, 23, XIX, 13—15, XX, 17—19, 24—28).

3° Il en est de même des narrations qui suivent: S. Pierre marchant sur l'eau (XIV, 21—28) et la récapitulation des miracles (29—31), la confession de foi faite par S. Pierre et la bénédiction que le Seigneur lui en adresse, rapportées ici (XVI,

13—19), tandis qu'elles ont été probablement amenées par le retour des apôtres après leur première mission (XII, 1). La transfiguration (XVII, 1—9), le stater trouvé dans la bouche du poisson (24—27), sont probablement des éléments d'une tradition qui s'est formée autour de S. Pierre.

4° Le système de tout doubler se voit encore dans les deux aveugles de Jéricho (XX, 29—34), et l'idée que JÉSUS n'avait été qu'une seule fois à Jérusalem se manifeste dans les rapports sur son apparition dans le temple (XXI, 1—16). Le rejet des Juifs est exprimé dans l'histoire du figuier, dans la réponse sur son autorité et dans la parabole des deux fils (17—32), avertissement que le premier évangeliste croyait probablement avoir été suffisamment donné dans la parabole des vignerons; l'insuffisance de la doctrine des chefs du peuple est encore démontrée par la question sur le fils de Dieu (XXII, 41—46).

5° Dans l'histoire des derniers jours nous trouvons la spontanéité du sacrifice de JÉSUS demontrée par la scène de Béthanie avant la trahison de Judas (XXVI, 6—13), ainsi que par les paroles sacramentelles (26—30) et par les discours adressés aux satellites des prêtres (51—57). Simon de Cyrène (XXVII, 32) et l'inscription de la croix, ainsi que l'annonciation de la résurrection faite aux femmes, d'abord par un ange, sont des éléments de la tradition.

Notes.

---

(1) Pag. 4.

C'est dans les neuf chapitres appartenant aux Logia que nous trouvons les mots *ἀγγεῖον*, XIII, 48, XXV, 4; *διασαφέω*, XIII, 36, XVIII, 31; *ἐθνικός*, VI, 7, XVIII, 7; *οἰκιακός*, X, 25, 36; et trente-trois autres de cent quatre qui sont particuliers à cet évangile.

(2) Pag. 4.

Orellius (*Selecta Patrum*, Turici, 1821, p. 10). „Duo Matthaei discipuli, alter aramaïco sermone, alter graeco, in usus Christianorum ex Judaeis traditionem ab illo acceptam literis videntur consignasse." — „Aberat autem ab aramaico evangelium infantiae, ac varias post mutationes, maxime propter contentiones, quae inter Nazaraeos, Ebionitas atque orthodoxos flagrabant, in illud paullatim illatas, duae ejusdem recensiones tandem extitere, evangelium Nazaraeorum ab Hieronymo versum, minus utique corruptum, et Ebioniticum foede interpolatum. Graecus vero scriptor traditionis a Matthaeo profectae, quum aliquot annis post magistri obitum suum opusculum compilaret, *μύθους* illos judaeo-christianos de infantia Christi, de sanctis sepulchro egressis, — piae credulitati jamjam probatos, recipere haud dedignatus est. — Matthaeus quidem apostolus tales memoriae mandare nequaquam poterat; graeco vero compilatori, cui reliqua debemus, haec quoque retribuenda sunt." Mais S. Jérôme a déjà remarqué dans l'évangile de l'enfance le même manque de conformité avec les Septante qu'on trouve dans les Logia.

(3) Pag. 5.

ἀϑῷος, XXVII, 4, 24; *αἱρετίζω*, XII, 18; *ἀκμήν*, XV, 16; *ἀκριβόω*, II, 7, 16; *ἀπάγχομαι*, XXVII, 5; *βιαστής*, XI, 12; *δεῖνα*, XXVI.

18; διακωλύω, III, 14; διαφημέω, IX, 31; διέξοδος, XXII, 9; διετής, II, 16; διστάζω, XIV, 31, XXVIII, 17; ἔγερσις, XXVII, 53; ἐξορκίζω, XXVI, 63; ἐμπορία, XXII, 5; ἐμπρήθω, 7; ἐπιγαμβρεύω, 24; ἐπικαθίζω, XXI, 7; ἐπινίπτω, XXVII, 24; ἐρίζω, XII, 19; ἑταῖρος, XI, 16, XX, 13, XXII, 12, XXVI, 50; εὐδία, XVI, 2; εὐνουχίζω, XIX, 12; θρῆνος, II, 18; θυμόω, 16; καθά, XXVII, 10; καταθεματίζω, XXVI, 74; κῆτος, XII, 40; κουστωδία, XXVII, 65, 66, XXVIII, 11; μαλακία, IV, 23, IX, 35, X, 1; μεταίρω, XIII, 53, XIX, 1; μετοικεσία, I, 11, 17; μισθόω, XXI, 7; νόμισμα, XXII, 19; ὄναρ, I, 20, II, 12, 13, 19, 22, XXVII, 19; παγιδεύω, XXII, 15; παιδάριον, XI, 16; πτύον, III, 12; πυῤῥάζω, XVI, 2, 3; ῥαφίς, XIX, 24; σεληνιάζομαι, IV, 24, XVII, 15; συνάντησις, VIII, 34; συντάττω, XXVII, 10; ταφή, 7; τελευτή, II, 15; τρίβος, III, 3; τρύπημα, XIX, 24; τύφομαι, XII, 20; φράζω, XV, 15; φυτεία, 13; χλαμύς, XXVII, 28, 31; ψευδομαρτυρία, XV, 19, XXVI, 59.

(4) Pag. 8.

ἄγκιστρον, XVII, 27; αἱμοῤῥοοῦσα, IX, 20; ἀναίτιος, XII, 5, 7; βαρύτιμος, XXVI, 7; δίδραχμα, XVII, 24; θαυμάσια, XXI, 15; ἰδέα, XXVIII, 3; παραθαλάσσιος, IV, 13; προφθάνω, XVII, 25; στατήρ, 26; τοὔνομα, XXVII, 57; ce qui ne fait que onze mots particuliers aux deux cent trente versets que nous avons dû assigner à la dernière rédaction, ou un seul mot sur vingt versets, et dont aucun n'est répeté dans une autre péricope de la même rédaction; tandis que nous trouvons cinquante-un mots, et plusieurs fois répetés, dans les quatre cent quatre-vingt-sept versets (un mot sur neuf versets) de la tradition de faits consignée par l'apôtre même, et trente-sept mots particuliers à lui dans les trois cent soixante-dix versets des Logia (un mot sur dix versets).

Cette preuve suffira contre l'opinion de *Schott* (*Authentie des Matthäus-Evangeliums*, Leipzig, 1837) et d'autres qui militent pour l'unité du style grec dans tout le premier évangile; elle peut du moins démontrer combien les traditions, que nous avons cru devoir séparer de celles émanées de S. Matthieu, diffèrent des parties consignées par cet apôtre même ou par son traducteur, qui en tout cas ne peut pas avoir été la même personne que le rédacteur des parties qui s'accordent presque en tout, pour le langage comme pour le fonds, avec la tradition conservée par les deux autres évangiles synoptiques.

(5) Pag. 8.

On ne peut donc pas attribuer tout le reste à l'évangile aramaïque de l'apôtre, comme le font encore *Lücke* (Stud. u. Kritik. 1833, S. 479 ff.), *de Wette* (Einleitung, § 97), *Strauss* (Leben Jesu, I, 67), *Meier* (N. T. Einleitung in das Evang. des Matth. § 6), *Guerike* (Einleitung), *Wucherer* (Einleitung, Nördlingen, 1848). D'ailleurs St. Luc n'aurait point pu alors

parler seulement de plusieurs essais faits avant lui, ni S. Marc passer tant de faits sous silence, s'ils avaient eu devant eux un évangile aussi complet de S. Matthieu. *Maier* (Freib. Zeitschrift, 1848, p. 51) a voulu expliquer la composition de tout l'évangile par la supposition de groupes, qu'on ne trouve pourtant que de V à XIII et de XXI à XXV. L'auteur du livre : das Abhängigkeitsverhältniss der Evangeliën, Berlin, 1847 (*Ammon*?), préfère aux trois autres évangiles non seulement la rédaction des discours, mais encore celle des faits chez S. Matthieu.

TABLEAU

DE L'AUGMENTATION SUCCESSIVE DE L'EVANGILE DE S. MATTHIEU.

I. *Logia.*

1) Sermon sur la montagne (chapitres V—VII).
2) Instructions des Apôtres (X, 5—42).
3) Paraboles (XIII).
4) Discours sur l'Église (XVIII).
5) Sur les choses à venir (XXIII? — XXV).

II. *Tradition de faits apostolique.*

1) Annonciation de la naissance (I, 18—25); Adoration (II, 1—12); Fuite (13—18); Retour (19—23); Prédication de S. Jean Baptiste (III, 5—12); Tentation de Jésus (IV, 1—11); et Récit sommaire de la première activité (IV, 23—V, 1);
2) Guérisons (VIII, 14—17); Discours sur le jeûne (IX, 14—17); Paroles de compassion sur le peuple (IX, 35—38); Vocation des apôtres (X, 1—4);
3) Discours polémiques contre les Galiléens (XI, 20—24), sur le sabbat (XII, 9—21), sur les blasphèmes (22—37), sur le signe du ciel (28—45), sur ses véritables parents (46—50);
4) Réponse sur les signes du temps (XVI, 1—4); Guérison de l'enfant possedé (XVII, 14—21);
5) Avis aux disciples sur le célibat (XIX, 10—12); Bénédiction des enfants (13—15); et Discours sur le renoncement aux biens de ce monde (16—30); Parabole des ouvriers (XX, 1—16); Prétentions des fils de Zébédée (17—23); Parabole du dîner de noces (XXII, 1—14); Ré-

ponses aux adversaires, sur le cens (15—22), sur la résurrection (23—33), sur la loi (34—40);

6) Prédiction de la passion et le conseil chez Caïphas (XXVI, 1—5); Trahison et préparatifs pour Pâques (14—20); Indication du traitre (21—25); Avis aux Apôtres (30—35); Prières de Gethsémané (36—46), et arrestation (47—50); Pierre frappant du glaive (51—54); Condamnation et apostasie de S. Pierre (55—XXVII, 1); Remise de Jésus entre les mains de Pilate (XXVII, 2); Accusation et option proposée entre Jésus et Barrabas (11—18); Demande faite par le peuple (20—23 et 24, 25); Condamnation (26—31); Exécution (33—38); Apparition du Seigneur devant les femmes (XXVIII, 9, 10); Dernière instruction en Galilée (16—20);

III. *Traditions* plus ou moins *douteuses.*

1) Généalogie (I, 1—17); Baptême (III, 13—17); Tentation (IV, 1—11);
2) Guérison de deux démoniaques (VIII, 28—34), de deux aveugles (IX, 27—31);
3). Polémiques provoquées par S. Jean Baptiste (XI, 1—20, 25—30);
4) Mauvaise réception à Nazaret (XIII, 53—58); Décollation de S. Jean Baptiste (XIV, 1—13); Discours contre les traditions judaïques (XV, 1—20); Paroles sevères adressées à S. Pierre (XVI, 20—23), et Discours sur le renoncement au monde (24—28);
5) Réponse sur le divorce (XIX, 1—9); Parabole des vignerons (XXI, 33—46);
6) Entrée triomphante (XXI, 1—9); Suicide de Judas (XXVII, 3—10); Rêve de l'épouse de Pilate (19); Insultes (39—43); Fin du supplice (44—50); Témoins de la mort (54—56), et déposition (57—61); Garde apposée au tombeau (62—66), et subterfuge des chefs pour expliquer la résurrection (XXVIII, 11—15);

IV. *Traditions qui appartiennent à la dernière rédaction.*

1) Commencement de la prédication de S. Jean Baptiste (III, 1—4), et du Sauveur (IV, 12—17); Vocation des quatre premiers disciples (18—22);
2) Guérison du lepreux et de l'esclave du centurion (VIII, 1—13); Renvoi de deux disciples (18—22); La tempête calmée (23—27); Guérison du paralytique (IX, 1—8); Vocation de S. Matthieu (9—13); Guérison de la femme malade, et résurrection de la fille de Jaïrus (18—26); Guérison du muet démoniaque (32—34);
3) Discours sur le sabbat (XII, 1—8);
4) Multiplication des pains (XIV, 14—21 et XV, 29—39); Jésus et Pierre sur l'eau (XIV, 22—36); Guérison de la fille Cananéenne

(21—28); Avis contre les Pharisiens; Profession de foi de S. Pierre et éloge qui lui en est adressé (XVI, 5—20); Transfiguration (XVII, 1—9); Prédiction de la passion (XVII, 22, 23); Stater trouvé dans la bouche du poisson (24—27);

5) Nouvelle prédiction de la passion (XX, 17—19); Avis aux apôtres (24—28); Guérison de deux aveugles (29—34); Voix publique sur Jésus (XXI, 11, 12); Expulsion des trafiquans (13—16); Le figuier dessèché (IV—22); Réponse sur l'autorité de Jésus (23—27); Parabole des deux fils (28—32); Question sur le fils de Dieu (XXII, 41—46);

6) Onction à Béthanie (XXVI, 6—13); Institution de la sainte cène (26—30); Reproches faits aux satellites (55—57); Simon de Cyrène (XXVII, 32); Inscription de la croix (37); Fin du supplice et suite de la mort (44—53); Annonciation de la résurrection par un ange; (XXVIII, 1—8).
